أسباب عملية..

إعادة النظر في الفلسفة

بيير بورديو



ترجمة : دكتور أنور مغيث

أسباب عملية..

إعادة النظر في الفلسفة

بيير بورديو



ترجمة : دكتور أنور مغيث

أسباب عملية

إعادة النظر بالفلسفة

بيير بورديـــو

◆ Author : Pierre Bourdieu ◆ المؤلف: بيير بورديـو
◆ Title: Raisons pratiques ◆ العنوان: أسباب عملية- إعادة النظر بالفلسفة
◆ Title: Dr. Anwr Mogheith ◆ المترجم: د. أنور مغيث
◆ Afaq's first edition: 2018 ◆ طبعة آفاق الأولى 2018
◆ Cover Design by: Amr AlKafrawy ◆ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
• Publishing Consultant: Sawsan Bashier ◆ مستشار النشر: سوسن بشير
• General Manager: Mostafa Alsheikh ◆ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:
٢٠١٧ / ١٧٦٨٣
الترقيم الدولي: ISBN
978 - 977 - 765 - 128 - 8

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

أسـبـاب عمليـة

إعادة النظر بالفلسفة

تأليف

بيير بـورديـو

ترجمة

د. أنور مغيث

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

بورديو، بيير
أسباب عملية- إعادة النظر بالفلسفة
ترجمة: د. أنور مغيث
ط1 القاهرة -آفاق للنشر والتوزيع - 2018
240 ص، 24 سم.
رقم الإيداع 17683 / 2017
الترقيم الدولي 8 - 128 - 765 - 977 - 978
1 - الفلسفة
أ - العنوان

مقدمة الكاتب

ربما كان الظرف الذي وضعت نفسي فيه عندما شرعت بإثبات الصلاحية الكونية لنماذج مبنية عن حالة خاصة في فرنسا، وأمام جمهور أجنبي، قد سمح لي أن أذهب في محاضراتي إلى ما أعتقده جوهر أعمالي، وهو، بسبب نقص مني دون شك، لا يحظى غالبًا بانتباه القراء والمعلقين الفطنين في ما هو أكثر أولوية وأكثر عمقًا.

بما أنها تعطي الأولوية relationnelle في البداية إن فلسفة العلوم التي نسميها علائقية للعلاقات، هي فلسفة كل العلوم الحديثة، على الرغم من أخذنا آراء مؤلفين شديدي الاختلاف مثل كاسيرر cassirer أو باشلار Bachelard. فهذه الفلسفة نادرًا ما وضعت موضع التطبيق في العلوم الاجتماعية، وذلك لأنها دون شك تتعارض بشكل مباشر مع التفكير العادي الرتيب (شبه العلمي) في العالَم الاجتماعي. هذا العالم الذي يُعنى إراديًّا «بالحقائق» الجوهرية والأفراد والجماعات...إلخ، أكثر من عنايته بالعلاقات الموضوعية التي لا يمكن أن نبرهنها أو أن نلمسها بأصبعنا وإنما تتطلب اقتحامها وبناءها وإثبات صلاحيتها عبر العمل العلمي.

تأخذ بعين الاعتبار dispositionnelle وبالتالي إن فلسفة الفعل وتسمى أحيانًا استعدادية الإمكانات المحتملة المسجلة(1) في أجساد الفاعلية وفي بنية الظروف التي يعمل بها الفاعلون وبمعنى أدق في بنية الظروف التي يقيم بها الفاعلون علاقاتهم. هذه الفلسفة توجد مكثفة في عدد قليل من المفاهيم الأساسية هي السيماء habitus والحقل champ والرأسمال capital وحجر الزاوية فيها العلاقة ذات الاتجاه المزدوج بين البنيات الموضوعية (بنيات الحقول الاجتماعية) وبين بنيات الداخلين إلى الحقول (بنيات السيماء). وهذه الفلسفة تتعارض جذريًّا مع الافتراضات المسبقة présupposés الأنتروبولوجية المسجلة في لغة يلجأ إليها الفاعلون (لا سيما المثقفون) بصورة عامة لكي يفهموا الممارسة (خاصة عندما يعتبرون، باسم العقلانية الضيقة، كل عمل أو كل تمثيل لا يحيط به منطق صريح يطرحه فرد مستقل مكتمل الوعي في دوافعه، يعتبرون هذا العمل غير عقلاني). وتتعارض هذه الفلسفة بالحدَّة نفسها مع الأطروحات الأكثر تطرفًا لدى بعض البنيويين، برفضها (الفلسفة) اختزال الفاعلين إلى مجرد عوارض في البنية وتعتبرهم نشيطين ومحركين دون أن تجعل منهم ذاتًا بالضرورة، (وهذا ما يأخذه عليها أصحاب الاتجاهين

ويعتبرونها مقصرة). إن فلسفة الفعل هذه تؤكد نفسها بالقطيعة مع عدد من المفاهيم المعتمدة التي دخلت إلى خطاب العلم دون تفحص فيها مثل «فاعل» و«دافع» و«ممثل» و«دور»... إلخ، وبالقطيعة أيضًا مع سلسلة من المتعارضات الاجتماعية: الفرد/مجتمع، الفرد/الجماعة، الوعي/ اللاوعي، اهتمام/ عدم الاهتمام، موضوعي/ذاتي... إلخ، والتي تظهر في بناء كل نفس مبنية بشكل طبيعي.

1) يستعمل الكاتب كلمة مسجَّلة inscrites بالمعنى نفسه المقصود منها في اللغة العربية عندما نقول مكتوب عليه أو مكتوب له. (المترجم)

لا أظن أنني سأفلح في توضيح مبادئ هذه الفلسفة والاستعدادات العملية و«الحرفة» التي تتجسد فيها، عبر فضيلة الخطاب وحده، والأدهى أنني أعرف، بتسمية هذه الاستعدادات باسم الفلسفة نظرًا لاستخدامها المألوف، أنني سأعرِّض نفسي لكي أراها تتحول إلى اقتراحات نظرية خاضعة لنقاش نظري كفيل بإقامة حواجز جديدة أمام عملية الإيصال بطريقة ثابتة ومضبوطة من الفعل والتفكير اللذين يشكلان منهجية. غير أنني آمل بأن أستطيع المساهمة على الأقل بإزالة سوء الفهم المقصود عمدًا تجاه عملي، الذي يقوم به أولئك الذين يعيدون دون هوادة الاعتراض عينه دون مبرر والاختزال نفسه المتعمد أو غير المتعمد لدرجة العبث(2). أفكِّر مثلًا بالذين وغيرها من التصنيفات المعهودة في utilitarisme «أو «النفعية holisme «يتهمونني «بالكليَّة أو الناتجة عن عدم الصبر الاختزالي الذي يلهم المؤلفين lectores، تفكير يعمد لتصنيفات القراء auctores.

2) إن الإشارة إلى هذه الانتقادات إلى جانب ضرورة التذكير بالمبادئ نفسها في مناسبات مختلفة وأمام جمهور مختلف، هي أحد أسباب التكرار الذي نجده في هذا الكتاب، وقد فضلت الإبقاء عليه حرصًا على التوضيح.

يبدو لي أن المقاومة التي يبديها الكثيرون من المثقفين تجاه تحليل علم الاجتماع هي دائمًا عرضة للاختزالية المبالغ فيها فتصبح مقيتة، عندما تطبَّق على محيطاتهم الخاصة، إذ إنها تمس شعورًا متجذرًا في نوع من الكرامة (الروحانية) موجودة في غير محلها وتمنعهم من قبول التمثيل الواقعي في الفعل الإنساني، وهو شرط أولي للمعرفة العلمية عن العالم الاجتماعي، أو بصورة أدق إن عدم قبولهم التمثيل الواقعي يعود إلى فكرتهم غير المبررة عن كرامتهم باعتبارها «ذات» فتجعلهم يرون في التحليل العلمي للممارسات «غارة» ضد حريتهم أو ضد «تنزههم عن الغرض».

صحيح أن تحليل علم الاجتماع لا يراعي أبدًا النرجسية ويقوم بعملية قطع جذري مع صورة المجاملة المغروسة في الوجود الإنساني، هذه الصورة التي يدافع عنها بأي ثمن من يعتقدون أنفسهم «كائنات لا غنى عنها مطلقًا»، غير أن الصحيح أيضًا أن تحليل علم الاجتماع هو الأداة الأكثر سطوعًا لمعرفة «الذات» باعتبارها كائنًا اجتماعيًا أي كائنًا فريدًا. فهو يرفض الحريات الوهمية التي يعتنقها الذين يرون في هذا الشكل من معرفة الذات «دركًا إلى الجحيم» ويرفعون بصورة دورية آخر راية ممسوخة متلائمة مع الذوق السائد في «علم اجتماع الحرية» (كما دافع عنها بهذا الاسم أحد المؤلفين منذ ثلاثين عامًا)، إلا أن التحليل الاجتماعي يقدِّم بعض الأدوات الأكثر فاعلية في بلوغ الحرية ومعرفة الحتميات الاجتماعية التي تسمح بالفوز ضد الحتميات.

[1]

المجال الاجتماعي والمجال الرمزي

أعتقد أنني لو كنت يابانيًّا لما راق لي معظم ما يكتبه غير اليابانيين عن اليابان(3). وفي الفترة التي بدأت فيها الاهتمام بالمجتمع الفرنسي منذ أكثر من عشرين عامًا، شعرت أمام النقد الذي وجهه عالما الاجتماع اليابانيان، هيروشي مينامي وتتسورو واتسوجي، لكتاب روث بينيدكت الشهير «الأقحوان والسيف» وبالغيظ نفسه الذي أشعرتني به كتابات الأمريكيين بخصوص أثنولوجيا فرنسا. لن أحدثكم إذن عن «الحساسية» اليابانية ولا عن «السر» أو «المعجزة» اليابانية. سأتحدث عن بلد أعرفه جيدًا، لا لأنني ولدت فيه وأتحدث لغته، ولكن لأنني عكفت كثيرًا على دراسته، وهو فرنسا. هل يعني ذلك أنني أحبس نفسي في خصوصية مجتمع واحد ولا أتعرض مطلقًا لليابان؟ لا أظن ذلك. بل على العكس أرى أنني بتقديمي لنموذج المجال الاجتماعي والمجال الرمزي الذي بنيته بخصوص حالة فرنسا فإنني في الوقت نفسه أحدثكم بصورة ما عن اليابان (كما أنني بالطريقة نفسها أتحدث أيضًا عن الولايات المتحدة أو ألمانيا). ولكن تدركون «تمامًا هذا الحديث الذي يخصكم والذي، إذا ما حدثتكم عن «الإنسان الأكاديمي l'homo academicus الفرنسي، يبدو لكم مشحونًا بالتلميحات الشخصية، أريد أن أشجعكم وأساعدكم على تجاوز القراءة المتخصصة، تلك القراءة التي، علاوة على أنها تعتبر نظام دفاع ناجحًا في مواجهة التحليل، هي المعادل الدقيق، من جانب المتلقي، لحب الاستطلاع المتعلق بالخصوصيات التي ألهمت الكثير من الأعمال عن اليابان exotisme النابعة من الولع بالمجلوب.

(3) محاضرة ألقيت في جامعة توداي في تشرين أول - أكتوبر 1989.

تتعرض بشكل خاص لمثل هذا «la distinction» «إن كتاباتي، وعلى الأخص كتابي «التمييز النوع من القراءة. إن النموذج النظري فيها لا يقدم نفسه في العادة مزينًا بالملامح التي تميز مبنية réalité empirique «النظرية الكبرى»، ابتداء من غياب أي مرجعية لحقيقة تجريبية ما على الملاحظة والاختبار. فمفاهيم المجال الاجتماعي أو المجال الرمزي أو الطبقة الاجتماعية لا يتم فحصها في ذاتها ولذاتها؛ بل يجري استخدامها واختبارها في داخل بحث نظري وتجريبي في الوقت نفسه. بحث يقوم، فيما يخص حالة محددة في الزمان والمكان، وهي المجتمع الفرنسي في سنوات السبعين، بتوظيف مناهج ملاحظة وقياس متعددة، كمية وكيفية، إحصائية

وأثنولوجية، ماكروسوسيولوجية وميكروسوسيولوجية (تعارضات جمة لا معنى لها)؛ وعرض هذا البحث لن يقدم من خلال اللغة التي عودنا عليها السوسيولوجيون وخصوصًا الأميركيين الذي تكتسي به إلا إلى عدم التحديد النابع من universalisme والتي لا يرجع مظهر الكونية المصطلحات غير الدقيقة والمنتزعة بصورة تعسفية من الاستعمال العادي- وسأكتفي بمثل واحد، يسمح بتجاور الجدول الإحصائي والتصويري montage مفهوم المهنة. وبفضل تركيب خطابي والمقطع من المقابلة وصورة الوثيقة ولغة التحليل المجردة، يقوم العرض بالجمع بين الأكثر تجريدًا والأكثر ملموسية، صورة رئيس الجمهورية وهو يلعب التنس أو حوار مع بائعة خبز، إلى جانب التحليل الأكثر صورية للقدرة الخلاقة والموحدة للسيماء الاجتماعية habitus.

كل مشروعي العلمي مستوحى في واقع الأمر من الاعتقاد بأنه لا يمكن فهم المنطق العميق للعالم الاجتماعي إلا بالغوص في خصوصية واقع تجريبي معين، محدد تاريخيًّا في الزمان والمكان، لبنائه «كحالة خاصة للممكن»، حسب تعبير جاستون باشلار، أي كواحدة من الحالات في عالم محدود من التشكلات الممكنة. يعني ذلك عمليًّا أن تحليلًا للمجال الاجتماعي كالذي أقترحه مستندًا على حالة فرنسا في السبعينيات هو من قبل التاريخ المقارن الذي يطبق على الحاضر أو من قبل الأنثروبولوجيا المقارنة التي ترتبط بمناخ ثقافي خاص جاعلة هدفها الإمساك بالثابت والبنية في ثنايا المتغير الذي تتم ملاحظته.

أنا مقتنع بأن هذا المسار، رغم أنه يحتوي على كل مظاهر (المركزية العرقية) الساعي إلى تطبيق نموذج معين، طبقًا لهذا المنطق، على عالم اجتماعي مختلف، هو بلا شك أكثر احترامًا للواقع التاريخي (وللشخصيات) وأكثر خصوبة علميًّا من الاهتمام بالخصوصيات الظاهرة لدى هواة المجلوب الذي يتمسك، كل التمسك، بالاختلافات المثيرة للإعجاب (أفكر الآن مثلًا في كل ما يكتب أو يقال عن ما يسمى «بثقافة اللذة» في اليابان). يسعى الباحث الأكثر تواضعًا والأكثر طموحًا من هواة المجلوب لأن يمسك بالبنى والآليات التي تفلت بالقدر نفسه، وإن يكن لأسباب مختلفة، من النظرة المحلية ومن النظرة الأجنبية، مثل أسس بناء المجال الاجتماعي أو آليات إعادة إنتاج هذا المجال، ويرمي إلى تقديمها في نموذج يزعم فيه صلاحية كونية. بذا يمكنه أن يعين الاختلافات الواقعية التي تفصل بين كل من البنى والاستعدادات dispositions (السيماء les

والتي ينبغي البحث عن مبدأها لا في فردية الطبائع- أو «النفوس»، ولكن في (habitus خصوصيات نماذج التاريخ الجمعية المختلفة.

الواقعي والعلائقي:

في غمار هذه الروح، سأقوم بتقديم النموذج الذي بنيته في التمييز محاولًا في البداية أن أحذر لتحليلات تريد أن تكون بنيوية أو بالأحرى علائقية (وأرجع substentialiste من قراءة جوهرية هنا دون أن أتمكن من عرضه تفصيلًا إلى تمييز إرنست كاسيرر بين المفاهيم الجوهرية والمفاهيم الوظيفية أو العلائقية). ولكي يسهل فهمي، أقول إن قراءة جوهرية أو واقعية ساذجة تعتبر أن كل ممارسة (مثال: ممارسة لعبة الجولف) أو استهلاك (مثال: الأكل الصيني) هي في ذاتها ولذاتها، بشكل مستقل عن مجال الممارسات الجوهرية وترى الصلة بين الأوضاع الاجتماعية (أو الطبقات منظورًا لها كتجمعات جوهرية) أو الأذواق أو الممارسات كعلاقة آلية ومباشرة: من خلال هذا المنطق يمكننا أن نجد رفضًا للنموذج المقترح، ولنأخذ مثلًا- بلا شك سهلًا- في كون المثقفين اليابانيين أو الأمريكيين يتكلفون حُبَّ المطبخ الفرنسي، في حين أن المثقفين الفرنسيين يحبون ارتياد المطاعم الصينية أو اليابانية، أو أيضًا، كون المحلات الأنيقة في طوكيو أو في الشارع الخامس تحمل غالبًا أسماء فرنسية، بينما تحمل المحلات الأنيقة في فوبور سانت- أنوريه أسماء إنجليزي مثل hair dresser. تعلمون: مثال آخر أكثر دلالة فيما أعتقد جميعًا أن النساء الأقل تعليمًا في المناطق الريفية باليابان هنَّ صاحبات المعدل الأكثر ارتفاعًا للاشتراك في الانتخابات في حين أنه في فرنسا، وكما أوضحت ذلك من خلال تحليل لعدم الرد على استمارات استقصاء الرأي، نجد أن معدل عدم الرد واللامبالاة بالسياسة مرتفع بشكل خاص لدى النساء الأقل تعليمًا والأكثر فقرًا اجتماعيًّا واقتصاديًّا. لدينا هنا اختلاف زائف يخفي اختلافًا حقيقيًّا: «عدم التسيُّس apolitisme المرتبط بعدم امتلاك أدوات إنتاج الآراء السياسية، الذي يعبر عن نفسه هنا في حالة التغيب عن الانتخابات absénteisme يترجم هناك في حالة مشاركة غير مسيسة. وينبغي أن نتساءل عن الظروف التاريخية (وينبغي هنا التعرض لكل التاريخ السياسي لليابان) التي مكنت الأحزاب المحافظة في اليابان من خلال أشكال متنوعة من المحسوبية، من الإفادة من النزوع إلى التوكيل غير المشروط، ذلك النزوع الذي يحبذه الاعتقاد بعدم حيازة الكفاءة القانونية اللازمة للمشاركة.

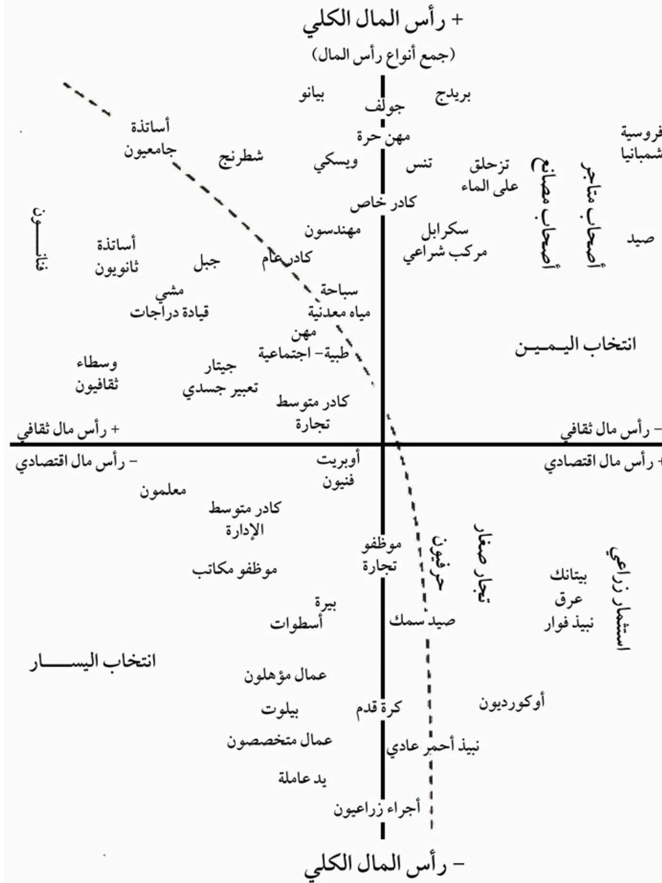
إن نمط التفكير الجوهري الذي هو نمط تفكير الحس المشترك- والعنصرية- والذي يتعامل مع الأنشطة والهوايات الخاصة ببعض الأفراد أو المجموعات في مجتمع ما وفي لحظة ما كخصائص جوهرية منقوشة مرة وإلى الأبد في نوع من جوهر جسدي أو، وهو ما ليس أفضل، ثقافي، يقود إلى الأخطاء نفسها في المقارنة، ليس فقط في ما يخص مجتمعات مختلفة ولكن بين مراحل متعاقبة داخل المجتمع نفسه. يريد البعض أن يقدم دحضًا للنموذج المقترح- الرسم البياني التالي العارض للصلة بين مجال الفئات المبنية ومجال الممارسات، يقدم لنا مثيلًا مصورًا وإجماليًّا(4)- استنادًا إلى أن لعبة التنس مثلًا أو حتى الجولف، ليست مرتبطة اليوم كما كانت في السابق بالنخب المهيمنة. يعادل جَدِّيَةُ هذا الاحتجاج تقريبًا احتجاج آخر ضديٌّ مؤداه أن الرياضة الأرستقراطية، مثل الفروسية والمبارزة (وفي اليابان فنون الحرب)، لم تعد وقفًا على النبلاء كما كانت في بدايتها... إن ممارسة في بدايتها أرستقراطية يمكن أن يتخلى عنها النبلاء- وهو ما يحدث عادة- عندما تتبناها شرائح صاعدة من البرجوازية والبرجوازية الصغيرة بل وحتى من الطبقات الشعبية، (كالملاكمة في فرنسا مثلًا التي كان يمارسها الأرستقراطيون في القرن التاسع عشر)؛ وعلى العكس يمكن للأرستقراطيين أن يتبنوا ممارسة كانت شعبية في البداية. باختصار ينبغي الحذر من تحويل الخصائص التي ترتبط (بالأرستقراطية أو الساموراي وكذلك العمال أو الموظفين)، في لحظة معينة في إطار وضعهم داخل مجال اجتماعي محدد وفي إطار حالة محددة من عرض offre الملكيات والممارسات الممكنة إلى خصائص ضرورية وباطنة intrinsèque. هكذا نجد أنفسنا، عند كل لحظة في كل مجتمع، أمام مجموعة من الأوضاع الاجتماعية ترتبط بواسطة علاقة تجانس مع مجموعة من الأنشطة (ممارسة الجولف أو البيانو) أو من الممتلكات (منزل آخر للاستجمام أو لوحة لرسام كبير) هي نفسها تكتسب سماتها بصورة علائقية.

4) **Cf. La Distinction, Paris, Éd. de minuit, 1979, p. 140-141.**

هذه الصيغة، التي قد تبدو مجردة وغامضة، تحدد الشرط الأول للقراءة التي تناسب تحليل العلاقة بين الأوضاع الاجتماعية (مفهوم علائقي)، والاستعدادات (أو السيماء الاجتماعية) واتخاذ المواقف، و «الاختيارات» التي يقوم بها الفاعلون الاجتماعيون في المجالات المتنوعة للممارسة، في المطبخ أو الرياضة، في الموسيقى أو السياسة إلخ. إنها تذكر بأن المقارنة لا تجوز إلا بين نظام ونظام، وأن البحث عن النظائر المباشرة للسمات المنظور إليها بصورة منعزلة سواء كانت للوهلة الأولى مختلفة وإن تكن متشابهة في الوظيفة أو التقنية (مثل مشروب

البرنو [العرق] ومشروب الشوشو أو الساكي) أو تكن بالاسم هي هي (مثل لعبة الجولف في فرنسا واليابان على سبيل المثال)، هذا البحث قد يدفع إلى أن نطابق بلا حق بين خصائص مختلفة بنيويًّا أو أن نميز عن خطأ بين خصائص هي بنيويًّا ذات ماهية واحدة. إن عنوان الكتاب (التمييز) هنا ليذكرنا بأن ما نسميه عمومًا تمييزًا، هو خصلة معينة تعتبر في الغالب فطرية (نقول «التمييز الطبيعي»)، للقوام أو للأساليب، ليس في الواقع إلا اختلافًا، فجوة، علامة مميزة، باختصار خاصية علائقية لا توجد إلا في وبواسطة العلاقة مع خصائص أخرى.

يكمن في فكرة الاختلاف أو الفجوة هذه، أساس مفهوم المجال، مجموعة من الأوضاع المميزة والمتواجدة معًا، يوجد بعضها خارج بعض، يحدد بعضها البعض، بواسطة تخارجهم المتبادل وعلاقات التقارب أو التجاور أو الابتعاد وأيضًا بعلاقة ترتيب مثل فوق وتحت وبين؛ ويمكن لعدد من خصائص أعضاء البرجوازية الصغيرة مثلًا أن تُسْتَنْبَط من كونهم يشغلون موضعًا وسطًا بين الوضعين الأقصيين دون أن يمكن تحديد هويتهم بصورة موضوعية او يتم مطابقتهم ذاتيًّا مع أي من هذين الوضعين.



مسافة المواقع الاجتماعية ومسافة أساليب العيش

الخطوط المتقطعة تدل على الحدود بين التوجهات

المحتملة نحو اليمين أو نحو اليسار

إن المجال الاجتماعي مبني بطريقة، بحيث يكون الفاعلون أو المجموعات موزعين فيه باعتبار وضعهم في التوزيعات الإحصائية حسب مبدأي التفرقة: رأس المال الاقتصادي ورأس المال الثقافي اللذان هما بلا شك أكثر تأثيرًا في البلدان الصناعية كالولايات المتحدة أو اليابان أو فرنسا. يتبع ذلك أن الفاعلين بقدر ما يكونون أكثر اقترابًا من هذين البعدين بقدر ما يكون بينهم أشياء مشتركة، وكلما كانوا أكثر ابتعادًا قلّ بينهم ما هو مشترك. المسافات البيانية تعادل المسافات الاجتماعية. وبصورة أكثر تحديدًا، كما يوضح الرسم البياني في التمييز الذي حاولت فيه تقديم المجال الاجتماعي، يتوزع الفاعلون في البعد الأول حسب الحجم الكلي لرأس المال

الذي يحوزونه في شتى أنواعه، وفي البعد الثاني حسب بنية رأس مالهم، أي حسب الوزن النسبي لأنواع رأس المال، الاقتصادي والثقافي، داخل الحجم لكل رأس مالهم.

وهكذا وهكذا في البعد الأول، وهو بلا شك الأكثر أهمية، نجد الحائزين على حجم كبير من رأس المال الكلي أمثال أرباب العمل وأعضاء المهن الحرة وأساتذة الجامعة، يتعارضون بشكل شامل مع المجردين من رأس المال الاقتصادي أو الثقافي، مثل العمال غير المؤهلين؛ ولكن من وجهة نظر أخرى، أي من وجهة نظر الوزن النسبي لراس المال الاقتصادي أو رأس المال الثقافي في حيازتهم، يتعارض الأساتذة (أغنى نسبيًّا في رأس المال الثقافي عنه في الاقتصادي) بشدة مع أرباب العمل (أغنى نسبيًّا في رأس المال الاقتصادي عن الثقافي) وبلا شك ذلك موجود في اليابان وبالقدر نفسه في فرنسا- قد يلزم التحقق من ذلك.

يكمن هذا التعارض الثاني، مثله في ذلك مثل الأول، في مبدأ الاختلافات في الاستعدادات وبالتالي في اتخاذ المواقف: هي حالة التعارض بين المثقفين وأرباب العمل أو بين المعلمين وصغار التجار في مستوى أدنى في السلم الاجتماعي، والتي تترجم نفسها في السياسة، في فرنسا أو في اليابان بعد الحرب، بالتعارض بين اليمين واليسار (إن احتمالية الميل في السياسة تجاه اليمين أو تجاه اليسار، كما اقترحنا في الرسم البياني، تعتمد على الوضع في البعد الأفقي وبالقدر نفسه على الوضع في البعد الرأسي، أي على الوزن النسبي لرأس المال الثقافي ورأس المال الاقتصادي من حجم رأس المال المملوك، وبالقدر نفسه على هذا الحجم الكلي نفسه).

وبصورة أعم، يترجم مجال الأوضاع الاجتماعية في مجال اتخاذ المواقف بواسطة مجال الاستعدادات (les habitus أو السيماءات) التفاضلية؛ أو بتعبير آخر، يرتبط نظام من الفجوات التفاضلية الذي يحدد الأوضاع المختلفة في الأبعاد العظمى للمجال الاجتماعي نظام آخر من الفجوات التفاضلية في خصائص الفاعلين (أو في الفئات المكونة من فاعلين) أي في ممارستهم وفي الممتلكات التي يحوزونها. تتصل بكل فئة من الأوضاع فئة من السيماءات الاجتماعية (أو من الأذواق) تنتجها الشروط الاجتماعية المرتبطة بالشرط المتصل بها والمرتبطة أيضًا عن طريق هذه السيماءات وقدراتها الخلاقة بمجموعة نسقية من الملكيات والخصائص متحدة فيما بينها بواسطة نوع من الإلفة في الأسلوب.

إن إحدى وظائف مفهوم السيمياء الاجتماعية habitus هي بيان وحدة الأسلوب الذي يوحد ما بين الممارسات والملكيات لفاعل مفرد أو لفئة من الفاعلية (كما يشير إليه بلزاك أو فلوبير من خلال وصف الزخارف. بنسيون فوكيه في الأب جوريو، ونوع الطعام والشراب المستهلك لدى أبطال رواية التربية العاطفية- وهو وسيلة إشارة للشخصية التي تسكنه). فالسيماء هي ذلك المبدأ المولد والموحد الذي يترجم الخصائص الباطنة والعلائقية لوضع ما إلى أسلوب في العيش موحد، أي مجموعة موحدة من اختيارات الاشخاص والممتلكات والممارسات.

والسيماء الاجتماعية توجد متفاضلة مثلها في ذلك مثل الأوضاع التي أنتجتها؛ لكنها أيضًا فارقة. وإلى جانب كونها مميزة ومتميزة، فهي في حد ذاتها مفاعلات للتمييز: إنها تقوم بتوظيف مبادئ مختلفة للتفريق أو تستخدم مبادئ التفريق المشتركة بطرق مختلفة.

السيماء الاجتماعية هي مبادئ مولدة للممارسات المميَّزة والمميِّزة- ما يأكله العامل وخصوصًا طريقة أكله، الرياضة التي يمارسها وطريقة ممارسته لها، آراؤه السياسية وطريقته في التعبير عنها، تختلف بصورة منهجية عن الاستهلاكات والممارسات الخاصة بأرباب العمل في المجال الصناعي- لكنها أيضًا تخطيطات تصنيفية ومبادئ للنظر والتقسيم وللأذواق تتسم بالاختلاف. إنها تميز بين ما هو حسن وما هو سيئ، بين ما هو متميز وما هو مبتذل...إلخ، لكن لا تظل هذه المبادئ دائمًا هي هي. فعلى سبيل المثال إن سلوكًا ما أو ملكية ما قد تعتبر من ملامح الامتياز لفرد ما، وادعاء للثاني، واستعراض للثالث.

ولكن الجوهري هو أن الفروق في الممارسات والممتلكات والآراء، عندما ينظر إليها من خلال هذه المقولات الاجتماعية للإدراك وهذه المبادئ في النظر والتقسيم، تصبح فروقًا رمزية وتشكل لغة حقيقية. إن الفروق المرتبطة بالأوضاع المختلفة أي الممتلكات والممارسات وبالذات أساليب الممارسة، تعمل في كل مجتمع على غرار الفروق المكونة للنظم الرمزية، مثل مجموعة الأصوات في لغة ما، أو مجموع الملامح المميزة والفجوات التفاضلية المكونة لنسق أسطوري معين، أي كعلامات مميزة.

أفتح هنا قوسين لأزيل سوء تفاهم شديد الضرر وغالبًا ما يحدث في ما يتعلق بالعنوان «التمييز» وهو الذي دفع إلى الاعتقاد بأن كل مضمون الكتاب يقتصر على القول بأن محرك كل السلوك الإنساني هو البحث عن التمييز. وهو لا معنى له، كما أنه لا يضيف جديدًا إذا ما فكرنا

مثلًا في فبلن ومفهومه «الاستهلاك الفاضح». في الواقع إن الفكرة الرئيسة هي أن الوجود في أو اختلاف؛ إذ إن، حسب تعبير بنفنيست في حديثه عن différer مجال كنقطة أو كفرد معناه تباين اللغة، المميز والدال هما الشيء نفسه. وما هو دال هنا يتعارض مع الذي بلا دلالة بمعان شتى. وبصورة أكثر تحديدًا- بنفنيست يعالج الأمر بنوع من العجلة. إن فرقًا وخاصية مميزة: لون البشرة أبيض أو أسود، رشاقة أو بدانة، فولفو أو ستروين شعبية، نبيذ أحمر أو شمبانيا، عرق أم ويسكي، جولف أو كرة قدم، بيانو أو أكورديون، بريدج أو بيلوت (أستخدم هنا التعارضات لأن الأمر يجري، في أغلب الأحوال، على هذا المنوال، ولكن المسألة أكثر تعقيدًا)، هذان؛ الفرق والخاصية المميزة لا يصبحان مرئيين ومدرَكين إلا إذا تم إدراكهما من قبل شخص قادر على إحداث الفرق، لأنه موجود في المجال المقصود. فهو ليس لامباليًا كما أنه مزود بمقولات للإدراك، بتخطيطات للتصنيف، وبذوق يسمح له بإحداث الفروق بأن يحدد ويميز- بين لوحة فنية وأخرى أو بين فان جوخ وجوجان. الفرق لا يصبح علامة وعلامة للتمييز (أو الابتذال) إلا إذا طبقنا عليه مبدأ للرؤية والتقسيم الذي، باعتباره ناتجًا عن اندماج بنية الفروق الموضوعية. (على سبيل المثال، بنية توزيع البيانو أو الأكورديون في المجال الاجتماعي أو هُواة كل آلة منهما)، هو موجود لدى جميع الفاعلين، أصحاب البيانو أو محبي الأكورديون ويُهيكل في الوقت نفسه نظرتهم لأصحاب أو لهواة البيانو والأكورديون. (قد ينبغي تحديد هذا التحليل للمنطق- المتعلق بالعنف الرمزي- الذي يرى أن فنون العيش المقهورة ينظر إليها تقريبًا من قبل حامليها أنفسهم، انطلاقًا من وجهة النظر المدمرة الاختزالية للجالية المسيطرة.

منطق الطبقات:

إن عملية بناء المجال الاجتماعي، هذا الواقع غير المرئي الذي لا نستطيع أن نعرضه ولا أن نلمسه بالأصابع، والذي ينظم الممارسات وتصورات الفاعلين، تعني في الوقت نفسه إتاحة إمكانية بناء طبقات نظرية متجانسة قدر الإمكان من وجهة نظر العاملَيْن المُحَددَيْن الأساسيين للممارسات وكل ما يتبعها من خواص. باستخدام مبدأ التصنيف بهذه الطريقة يصبح حقًّا مبدأ مفسرًا: إنه لا يكتفي بوصف مجمل الوقائع المصنفة ولكنه، مثل كل علم تصنيف جيد للعلوم الإنسانية، يتمسك بخصائص محدِّدة وهي خلافًا للفروق الظاهرة للتصنيفات السيئة، تسمح

بالتنبؤ بخصائص أخرى وتقوم بتمييز الفاعلين المتشابهين فيما بينهم وتجميعهم بقدر الإمكان والمختلفين بقدر الإمكان عن أعضاء الفئات الأخرى المجاورة أو البعيدة.

ولكن قد تؤدي صلاحية التصنيف إلى اعتبار الفئات النظرية وهي تجميعات مبوبة لا توجد إلا على الورق، بواسطة قرار عقلي من الباحث، كطبقات ومجموعات حقيقية، مصاغة هكذا في الواقع. يزداد هذا الخطر خاصة وأن البحث قد أظهر فعلًا أن التقسيمات المحددة في كتاب التمييز تقابل فعلًا فروقًا حقيقية في المجالات المختلفة بل وحتى غير المتوقعة للممارسة. ولنأخذ كمثال خاصية غريبة، نجد توزيع أصحاب القطط والكلاب ينتظم حسب النموذج، فحب الكلاب يكون أكثر احتمالًا لدى أصحاب المتاجر في حين أن الشغف بالقطط يوجد غالبًا لدى المثقفين.

يحدد النموذج إذن فواصل كوسائل للتنبؤ بالمقابلات والتجانسات والائتناسات وحتى الرغبات. هذا يعني عمليًّا أن لا نصيب كبيرًا للناس الموجودين في أعلى أن يتزوجوا بالناس الموجودين في أسفل المجال، وذلك أولًا لأنه ليس لهم حظ كبير في أن يتقابلوا جسديًّا (اللهم إلا في ما يسمى «الأماكن السيئة» أي بنوع من الاعتداء على الحدود الاجتماعية يأتي ليضاعف من المسافات المجالية)؛ ثانيًا إذا تلاقوا لقاء عابرًا، عَرَضًا ومصادفة، فلن ينسجموا ولن يتفاهموا حقًّا ولن يعجب بعضهم ببعض. على العكس يؤهل التجاور في المجال الاجتماعي للتقارب: فالناس المقيمون في داخل قطاع محدود سيكونون أكثر قرابة (باعتبار خصائصهم واستعداداتهم وأذواقهم) وأكثر ميلًا للتقارب، وأكثر سهولة في التقريب والتحريك. ولكن ذلك لا يعني أنهم يكوِّنون طبقة بالمعنى الذي حدده ماركس، أي جماعة تتحرك باتجاه أهداف مشتركة وعلى الأخص ضد طبقة أخرى.

إن الطبقات النظرية التي أبنيها هي مؤهلة أكثر من أي تقسيم نظري آخر، مثل التقسيم حسب الجنس أو العرق، لأن تصبح طبقات بالمعنى الماركسي للكلمة. لو كنت زعيمًا سياسيًّا وأطرح على نفسي عمل حزب يجمع أرباب العمل والعمال معًا، لكان حظي قليلًا في النجاح لأنهم بعيدون عن بعضهم في المجال الاجتماعي. يمكن لهم أن يتقاربوا في ظروف خاصة، في غمار أزمة وطنية على أساس من النزعة القومية وفي النزعة الشوفينية أيضًا. ولكن هذا التجمع يبقى سطحيًّا ومؤقتًا جدًّا. ولا يعني ذلك أن التقارب في المجال الاجتماعي يولِّد في المقابل الوحدة آليًّا: إنه يحدد إمكانية موضوعية للوحدة أو كما يقول ليبنتز «زعم في الوجود» كمجموعة، كطبقة

محتملة، إن النظرية الماركسية ترتكب خطأ مشابًا تمامًا للخطأ الذي يدينه كانط في الدليل الأنتولوجي أو للخطأ الذي عابه ماركس نفسه على هيجل: إنها تقوم «بقفزة مميتة» من الوجود في النظرية إلى الوجود في الواقع العملي، أو، حسب تعبير ماركس، «من أشياء المنطق إلى منطق الأشياء».

ومن المفارقات أن ماركس الذي زاول، أكثر من أي منظر آخر، مفعول النظرية، مفعولًا إلى «واقع» لا يُعتبر موجودًا بصورة تامة (theorein) سياسيًّا بالأصالة، ينصب على إتاحة النظر إلا إذا عُرِفَ واعتُرِفَ به، قد أغفل تسجيل هذا المفعول في نظريته... فنحن لا نعبر من الطبقة على الورق إلى الطبقة «الواقعية» إلا عن طريق عمل سياسي للتعبئة: فالطبقة «الواقعية» لا توجد واقعيًّا إلا بمقدار ما يتم تحقيقها واقعيًّا أي تعبئتها، كحصيلة لكفاح التصنيفات ككفاح رمزي محض (وسياسي)، لكي تفرض رؤية معينة للعالم الاجتماعي، أو، أفضل من ذلك، طريقة لبنائه، من الإدراك وفي الواقع، وبناء الطبقات التي بناءً عليها يمكن أن ينقسم.

إن وجود الطبقات، كما يعرف كل فرد بالخبرة، في النظرية وعلى الأخص في الواقع، كان دائمًا موضعًا للصراعات. وهنا تكمن العقبة الرئيسية أمام معرفة علمية للواقع الاجتماعي وأمام حل، (لأن هناك بالفعل حلًّا...) لمشكلة الطبقات الاجتماعية. إن إنكار وجود الطبقات الذي تمسك به التراث المحافظ باسم حجج ليست كلها دائمًا عبثية (فكل بحث جاد يواجهها في طريقه) هو في التحليل الأخير إنكار لوجود الاختلافات ولمبادئ التفريق. وهو ما يقوم به، وإن يكن بصورة متناقضة؛ لأنهم يحتفظون بمصطلح الطبقات، أولئك الذين يزعمون اليوم أن المجتمع الأمريكي أو الياباني أو حتى الفرنسي لم يعودوا إلا «طبقة متوسطة» هائلة (رأيت في إحصاء أن 80% من اليابانيين يقولون إنهم ينتمون للطبقة الوسطى). وهذا رأي متهافت. يظهر كل عملي أنه في بلد يقال عنه إنه يتجانس ويتمقرط...إلخ. يوجد الاختلاف في كل مكان. ولا يمر يوم في الولايات المتحدة إلا ويظهر بحث يثبت التنوع في المحل الذي كان يراد فيه التجانس، والصراع في المحل الذي يراد فيه رؤية الإجماع، إعادة الإنتاج والصيانة في المحل الذي يراد فيه رؤية الحركة. الاختلاف إذن موجود وصامد (الاختلاف الذي أعبر عنه عندما أتحدث عن المجال الاجتماعي). ولكن أينبغي لذلك قبول وتأكيد وجود الطبقات؟ لا. الطبقات الاجتماعية لا توجد (حتى ولو أمكن للعمل السياسي الذي توجهه نظرية ماركس أن يساهم، في بعض الحالات، في إيجادها على الأقل

من خلال آليات التعبئة والمفوضين). إن الموجود هو مجال اجتماعي. مجال للاختلافات توجد فيه الطبقات في حالة نوعًا ما افتراضية، كشكل مرسوم بالنقط وليس كمعطية ولكن كشيء يتعلق الأمر بفعله.

بناء على ما قيل، إذا كان العالم الاجتماعي بتقسيماته هو شيء يقوم الفاعلون الاجتماعيون بصنعه، ببنائه، فرديًّا وأساسًا جماعيًّا، بالتعاون والصراع، فإنه يبقى، إن هذه البناءات لا تتم في الفراغ الاجتماعي كما يعتقد بعض إختصاصيي المنهج الأثنولوجي: الوضع المشغول في المجال الاجتماعي أي في بنية توزيع الأنواع المختلفة لرأس المال التي هي في الوقت نفسه أسلحة، تتحكم في تمثلات هذا الوضع وفي أخذ المواقف في الصراعات التي تسعى للحفاظ عليه أو لتعديله.

لتلخيص هذه العلاقة المعقدة بين البنى structures الموضوعية والأبنية constructions الذاتية التي تكمن خلف البدائل العادية للنزعة الموضوعية والنزعة الذاتية، للنزعة البنيوية والنزعة البنائية، بل حتى للمادية والمثالية، اعتدت أن أستشهد بعبارة مشهورة لبسكال بعد تحويرها قليلًا: «العالم يحتويني ويغمرني كنقطة، ولكني أستوعبه». المجال الاجتماعي يشملني كنقطة اي مبدأ رؤية تتم انطلاقًا من نقطة محددة في point de vue، ولكن هذه النقطة هي وجهة نظر المجال الاجتماعي، من منظور محدد في شكله ومضمونه بوضع موضوعي يتم انطلاقًا منه المجال الاجتماعي هو الواقع الأول والأخير. بما أنه ما زال يتحكم في تمثلات يمكن أن يكونها الفاعلون الاجتماعيون.

أصل الآن إلى نهاية ما يعتبر مدخلًا لقراءة كتاب «التمييز» والتي بذلت فيها جهدًا لصياغة مبادئ قراءة علائقية، بنيوية، تُعطي للنموذج الذي اقترحته كل دلالاته. قراءة علائقية ولكن أيضًا خلاقة. أريد هنا أن أقول إنني أتمنى أن يجتهد قرائي في توظيف هذا النموذج في «حالة خاصة ممكنة» هي الأخرى عنيت بها المجتمع الياباني، ويبذلوا مجهودًا لبناء المجال الاجتماعي والمجال الرمزي الياباني، في تحديد مبادئ التفريق الأساسية (أعتقد أنها المبادئ نفسها، ولكن ينبغي التحقق في ما إذا كان لها وزن نسبي مختلف، وهو ما لا أعتقده إذا أخذنا في الاعتبار الأهمية الاستثنائية المعطاة منذ زمن طويل للتعليم) وفي تحديد مبادئ التمييز على الأخص، العلامات الخاصة المميزة في باب الرياضة، المطبخ، الشراب... إلخ، العلامات الوثيقة الصلة

التي تحدث الفروق الدالة في المجالات السفلى الرمزية المختلفة. هذا في نظري هو شرط مذهب المقارنة لما هو جوهري الذي ابتغيته في البداية، وفي الوقت نفسه، شرط المعرفة الكونية للثوابت وللمتنوعات التي يمكن وينبغي لعلم الاجتماع أن ينتجها.

أما في ما يخصني، فسأحاول غدًا أن أتحدث عن الآليات التي، في فرنسا كما في اليابان وكل البلاد الصناعية، التي تضمن إعادة إنتاج المجال الاجتماعي والمجال الرمزي، دون تجاهل التناقضات والصراعات التي يمكن أن تكون أساسًا لتعديلات هذين المجالين وتعديل علاقاتهما.

ملحق

المتغير «السوفيتي» والرأسمال السياسي(5)

.محاضرة ألقيت في برلين الشرقية في 25 تشرين الأول- أكتوبر 1989 (5

أعلم أن بعضكم قد قرأ كتاب التمييز قراءة عميقة، وأريد ان أستعرض هذا الكتاب معكم محاولًا أن أجيب عن الأسئلة التي تلح في طرح نفسها عليكم. هل يتجاوز النموذج المقترح في الكتاب حالة فرنسا الخاصة؟ هل يمكن له أن ينطبق على حالة ألمانيا الديمقراطية وفي أي شروط؟

لو أردنا أن نثبت أنه نموذج كوني يسمح بفهم التنوعات التاريخية بعد تعديل بعض المتغيرات التي ينبغي أخذها في الاعتبار كونيا (أو على الأقل في مجموعة مجتمعات مميزة) ولكي نشرح المفاضلة المكونة للمجال الاجتماعي، فإنه ينبغي أولا أن نتخلص من النزوع إلى الفكر الجوهري والواقع الساذج الذي ينصب على الوقائع الظاهرية بدلًا من أن يهتم pensee substantialiste بالعلاقات التي تتجلى فيها؛ ويمنع بذلك الإقرار بالتعارض نفسه بين السادة والمسودين عندما يتقيد بالممارسات المختلفة ظاهريا، في بلاد مختلفة أو في البلد نفسه في لحظات مختلفة: على سبيل المثال ممارسة لعبة التنس التي كانت حتى فترة قريبة (حتى الفترة التي تم فيها البحث الذي استخدم كقاعدة في كتاب التمييز) حكرًا (على الأقل في فرنسا) على شاغلي الأماكن العليا في المجال الاجتماعي، أصبحت أكثر شيوعًا وإن بقيت الاختلافات على مستوى أماكن وأوقات وأشكال الممارسة. ويمكننا أن نضرب العديد من الأمثلة المشابهة المستعارة من كل مجالات الممارسة والاستهلاك.

يحددها في كل حالة différenciees ينبغي إذن بناء المجال الاجتماعي كبنية لأوضاع مميزة ليست الطبقات الاجتماعية، طبقًا لهذا) .المكان الذي تشغله في توزيع نوع معين من رأس المال المنطق، إلا طبقات منطقية محددة على مستوى النظرية ومستوى الورق، إذا جاز القول، بواسطة تحديد لمجموعة متجانسة نسبيًّا من الفاعلين الذين يحتلون الموقع نفسه في المجال الاجتماعي؛ ولا يمكن لها أن تصبح طبقات معبأة وفاعلة، بالمعنى الماركسي، إلا عن طريق بالمعنى الذي يراه fabrication عملية بناء تكون بالأصالة سياسية، بل وحتى عملية تكوين

The making of عندما يتحدث عن تكوين الطبقة العاملة الإنجليزية(6) E.P. Thompson تومسون English working class، عملية يكون نجاحها محبذًا نتيجة للإنضمام للطبقة السوسيومنطقية classe socio-logique نفسها (لكنه لا يتحدد كلية به).

6) Edward P. Thompson, La Formation de la classe auvrière anglaise, traduit de l'anglais, Paris, Hautes Étude Gallimard-Le Seuil, 1988.

لبناء المجال الاجتماعي في حالة فرنسا، كان ينبغي ويكفي أن نأخذ في الحسبان الأنواع المختلفة لرأس المال التي يحدد توزيعها بنية المجال الاجتماعي. ولأن لرأس المال الاقتصادي ورأس المال الثقافي، في هذه الحالة، وزنًا بالغ الأهمية، فإن المجال الاجتماعي ينتظم حسب ثلاثة أبعاد رئيسية: في البعد الأول يتوزع الفاعلون حسب ما يحوزون من رأس المال الشامل بمختلف أنواعه، وفي الثاني حسب بنية رأس المال هذا أي حسب الوزن النسبي لرأس المال الثقافي ورأس المال الاقتصادي في جملة حيازتهم؛ وفي الثالث حسب التطور الزمني لحجم رأس مالهم وبنيته.

يعمل النموذج كمبدأ تصنيف مناسب باعتبار الصلة التي تنشأ بين مجال الأوضاع المشغولة في المجال الاجتماعي من جانب، ومجال استعدادات (أو سيماءات) شاغليهم، وعبر هذه الاستعدادات، مجال اتخاذ المواقف من جانب آخر: إن الطبقات التي يمكن لنا أن ننتجها بتقسيم مناطق في المجال الاجتماعي، تجمع فاعلين متجانسين قدر الإمكان، ليس من وجهة نظر شروط الوجود فحسب، ولكن أيضًا من وجهة نظر ممارساتهم الثقافية واستهلاكاتهم وآرائهم السياسية، إلخ.

للإجابة عن السؤال الذي طرح في البداية، وللتحقق مما إذا كان النموذج ينطبق فعلا على ألمانيا الديمقراطية، علينا إذن معرفة مبادئ التمييز الخاصة بهذا المجتمع (معنى ذلك أن نسلم، في مواجهة أسطورة «المجتمع بلا طبقات» أي بلا اختلافات، بوجود هذه المبادئ، وهو ما تؤكده بصورة بديهية حركة المعارضة التي تعم البلاد حاليًا)، أو معرفة ما إذا وجدنا في حالة ألمانيا الديمقراطية بكل بساطة، المبادئ نفسها التي قابلناها في حالة فرنسا، ولها الوزن النسبي نفسه. نرى للوهلة الأولى أن أحد أكبر الاختلافات بين المجالين وبين مبادئ التمييز التي تحددهما، يكمن في كون رأس المال الاقتصادي _أي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج_ يوجد رسميًّا (وبجزء كبير، فعليًّا) خارج اللعبة (حتى ولو كان هناك شكل من الاستمتاع بالامتيازات

التي يحصل عليها في البلاد الأخرى بواسطة رأس المال الاقتصادي يتم هنا بوسائل أخرى). يترتب على ذلك زيادة الوزن النسبي لرأس المال الثقافي (الذي نعتقد أن له قيمة عالية في التراث الألماني كما في التراث الفرنسي أو الياباني).

لكن من البديهي أن الفروق في فرص حيازة الممتلكات والخدمات النادرة، خلافًا لما تحاول أن تقنعنا به بعض النظريات الرسمية من النوع الذي يُبجِّل الكفاءة، لا يمكن لها أن تحال بطريقة معقولة إلى فروق في حيازة رأس المال الثقافي ورأس المال المدرسي. ينبغي إذن أن نفترض وجود مبدأ آخر للتفريق، نوع آخر من رأس المال يكون توزيعه اللامتكافئ سببًا في الفروق الملحوظة، على الأخص في الاستهلاك وأساليب العيش. يذهب تفكيري هنا إلى ما يمكن أن نسميه رأس المال السياسي والذي يضمن لحائزه الاستمتاع الخاص بالممتلكات والخدمات العامة (استراحات، سيارات، مستشفيات، مدارس، إلخ.). يلاحظ أيضًا هذا الاستحواذ على المصادر الجماعية عندما تكون هناك «نخبة» اشتراكية _ديمقراطية في السلطة منذ أجيال عديدة، كما هو الحال في البلدان الإسكندنافية: نرى عندئذ أن رأس المال الاجتماعي، من النوع السياسي الذي يتم الحصول عليه من خلال أجهزة النقابات والأحزاب، يتم نقله عبر شبكة العلاقات العائلية، مؤديًا بذلك إلى تشكيل سلالة سياسية مالكة dynastie حقيقية.

إن النظم التي ينبغي تسميتها سوفيتية (بدلًا من شيوعية) قد دفعت عملية الاستحواذ الخاص على الممتلكات والخدمات العامة إلى أقصى مداها (تظهر هذه العملية أيضًا، وإن يكن بصورة أقل كثافة، في الاشتراكية الفرنسية).

عندما يتم التحكم الكلي تقريبًا في الأشكال الأخرى للتراكم، يصبح رأس المال السياسي هو مبدأ التمييز الأساسي، ولا يكون لأعضاء النخبة السياسية أنداد آخرون، في Nomenklatura الكفاح من أجل مبدأ السَّيطرة الذي يطغى في مجال السلطة والمكان، سوى حائزي رأس المال التعليمي (كل شيء يسمح في الواقع بأن نفترض أن التغييرات التي حدثت مؤخرًا في روسيا وغيرها، تجد أصلها في النِّدِّيَّة بين حائزي رأس المال السياسي من الجيل الأول والجيل الثاني على الأخص، وحائزي رأس المال التعليمي من التكنوقراط ولا سيما الباحثين أو المثقفين، القادمين في جزء منهم من أعضاء النخبة السياسية).

إن إدخال مؤشر رأس المال السياسي الخاص بالنمط السوفييتي (والذي ينبغي بلورته بعناية بأن يؤخذ في الاعتبار، ليس فقط الوضع المكون من تراتبية الأجهزة السياسية وعلى رأسها الحزب الشيوعي، ولكن أيضًا من أقدمية كل عضو وذريته في السلالات السياسية) يسمح بلا شك ببناء تمثيل للمجال الاجتماعي قادر على أن يعبر عن توزيع السلطات والامتيازات وأيضًا أساليب العيش. ولكن هنا أيضًا، لكي نعرض لخصوصية الحالة الألمانية وبالذات النبرة الرتيبة الرمادية علينا أن نأخذ في الحسبان، ليس التراث sociabilite publique، والشكل الموحد للتآلف الرسمي الألماني المتزمت ولكن بالأحرى في كون الفئات القادرة على تقديم نماذج ثقافية قد استؤصلت بواسطة الهجرة وبواسطة الرقابة السياسية والأخلاقية التي كانت تفرضها، على مظاهر الاختلاف الخارجية، المزاعم المساواتية للنظام الحاكم.

يمكن لنا، على سبيل التحقق، أن نتساءل بأي معيار يمكن لنموذج المجال الاجتماعي المصاغ بهذه الطريقة أن يكون قادرًا على تحليل، ولو بصورة عامة، الصراعات التي تشهدها الآن ألمانيا الديمقراطية. ليس هناك ما يمنع، كما أوعزت، من أن الحائزين على رأس المال التعليمي هم الميالون إلى نفاد الصبر والتمرد ضد امتيازات حائزي رأس المال السياسي، وهم الأقدر على مواجهة النخبة بشعاراتهم نفسها في المساواة والكفاءة التي هي أساس الشرعية التي يدعيها النظام. ولكن يمكن لنا أن نتساءل عما إذا كان هؤلاء الذين يحلمون، من بين المثقفين، باشتراكية حقيقية في مواجهة التمسيخ الذي أنتجه وفرضه رجال النظام (وخصوصًا أولئك الذين لم يكونوا يومًا خارج النظام، هم مستعدون أن يعطوا كل شيء للنظام الذي أعطاهم كل شيء) قادرين على إقامة حلف حقيقي ودائم مع المقهورين وخصوصًا العمال اليدويين الذين لا يملكون إلا أن يكونوا حساسين «لتأثير الاستعراض» الذي يمارسه رأس المال العادي، أي رأس مال الثلاجات والغسالات والفولس فاجن، أو مع صغار الموظفين من بيروقراطيات الدولة والذين لا يجدون في الضمانات المتواضعة المليئة بالمثالب، وفي حالة الرفاهية من الدرجة الثالثة أسبابًا كافية لرفض الإشباع الآني والمحمل بمخاطر بديهية (وخصوصًا البطالة) التي يقدمها لهم الاقتصاد الليبرالي المخفف بتدخل الدولة والحركات الاجتماعية.

[2]

الرأسمال الجديد

أريد أن أتعرض للآليات الشديدة التعقيد التي تساهم من خلالها المؤسسة التعليمية (وألح على كلمة تساهم) في إعادة إنتاج توزيع رأس المال الثقافي، وبالتالي في بنية المجال الاجتماعي(7). ويرتبط بالبعدين الأساسيين لهذا المجال، اللذين أشرت إليهما سابقًا، مجموعتان مختلفتان من آليات إعادة الإنتاج؛ يحدد تركيبهما نمط إعادة الإنتاج ويؤديان لأن يذهب رأس المال إلى رأس المال، ولأن تنحو البنية الاجتماعية إلى الاستمرارية (ذلك مع التعرض إلى تعديلات على قدر من الأهمية). تحدث عملية إعادة إنتاج بنية رأس المال الثقافي في إطار العلاقة بين إستراتيجيات العائلات والمنطق الخاص للمؤسسة التعليمية.

(7) محاضرة ألقيت في جامعة توداي في تشرين الأول- أكتوبر 1989.

العائلات أجسام (أجساد اتحادية corporate bodies) تحيا بنوع من إعادة الإنتاج conatus(8)، حسب معناه لدى إسبينوزا، أي بنزوع إلى استمرارية وجودها الاجتماعي، بكل سلطاته وامتيازاته، الذي هو أساس استراتيجيات إعادة الإنتاج، استراتيجيات الخصوبة، استراتيجيات زواجية، استراتيجيات ميراثية، استراتيجيات اقتصادية، وأخيرًا وبالأخص استراتيجيات تعليمية. فكلَّما كان رأس المال الثقافي للعائلات أكثر أهمية كان وزنه النسبي أكبر من رأس المال في زمن التلقين، وبمساعدات متنوعة) الاقتصادي، فالعائلات استثمرت أكثر في التعليم المدرسي التي forcage الأشكال، وفي حالات معينة، بالنقود، كما هو الحال في اليابان مع مؤسسات الحث وكلما كانت الاستراتيجيات الأخرى - (هي الفصول الإعدادية للمسابقات مثل جوكو ويوبي - كو في إعادة الإنتاج (وبالذات الاستراتيجيات الميراثية التي تستهدف النقل المباشر لرأس المال الاقتصادي) نسبيًّا أقل فاعلية وأقل مردودية (كما هو الحال اليوم في اليابان منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وبصورة أقل في فرنسا).

(8) يرى إسبينوزا أن نزوع شيء ما إلى استمرارية وجوده وحفظ ذاته ما هو إلا جوهر الشيء نفسه ويشير مصطلح conatus إلى ذلك الجوهر الذي يعني الاستمرارية في الوجود.

هذا النموذج، الذي قد يبدو شديد التجريد، يسمح بفهم الأهمية المتزايدة التي تعطيها العائلات وخاصة العائلات المتميزة ومن بينها عائلات المثقفين أو المعلَّمين أو أصحاب المهن الحرة

للتعليم في جميع البلاد الصناعية وفي اليابان بلا شك أكثر من أي مكان آخر. كما يسمح النموذج بأن نفهم أن المعاهد العليا، تلك التي تقود الأوضاع الاجتماعية إلى أعلى، تصبح أكثر فأكثر محتكرة بالكامل بأبناء الفئات المتميزة، ويحدث ذلك في اليابان والولايات المتحدة كما في فرنسا. وبصورة أوسع لا يسمح النموذج فقط بأن نفهم كيف تحفظ المجتمعات الصناعية استمراريتها، ولكن أيضًا كيف تتغير تحت تأثير التناقضات الخاصة بنمط إعادة الإنتاج التعليمي.

المدرسة، شيطان ماكسويل؟

لكي نعطي نظرة شاملة لطريقة عمل آليات إعادة الإنتاج التعليمي يمكننا، مبدئيًا، أن نستحضر الصورة التي استخدمها عالم الفيزياء ماكسويل لكي يسهل فهم كيفية تعليق فاعلية القانون الثاني للترموديناميكا: يتخيل ماكسويل شيطانًا يقف بين الجزيئات التي في حالة حركة وهي ساخنة بدرجة ما، أي سريعة بدرجة ما. عندما تمر الجزيئات أمامه يقوم بعملية فرز، فيرسل الجزيئات الأسرع في وعاء ترتفع درجة حرارته ويرسل الجزيئات الأبطأ في وعاء آخر تنخفض درجة حرارته، وبذلك يحتفظ بالفارق وبالنظام الذي كان سينعدم لو تم الأمر بصورة أخرى. تتصرف المؤسسة التعليمية بطريقة شيطان ماكسويل نفسها: فهو يحفظ النظام الموجود مسبقًا أي بالهوة التي تفصل بين التلاميذ الحاصلين على كميات غير متكافئة من رأس المال الثقافي رغم هدر الطاقة اللازمة لإجراء عملية الفرز. وبشكل أكثر تحديدًا، يقوم النظام التعليمي، عبر سلسلة من عمليات الفرز، بالفصل بين الحائزين على رأس مال ثقافي موروث، والمحرومين منه، ولأن الفروق في الاستعدادات وثيقة الارتباط بالفروق الاجتماعية حسب نوع رأس المال الموروث، تتجه المؤسسة التعليمية إلى الاحتفاظ بالفوارق الاجتماعية الموجودة.

لكن علاوة على ذلك، تنتج المؤسسة التعليمية أثرين لا يمكن أن نعي قدرهما إلا بالتخلي عن اللغة (الخطرة) للنزعة الآلية. تقيم المؤسسة التعليمية، عن طريق إحداث قطيعة بين طلاب المدارس العليا وطلاب الكليات، حدودًا اجتماعية موازية لتلك التي تفصل بين الأرستقراطية الكبيرة والأرستقراطية الصغيرة، وبين هذه الفئات والكادحين البسطاء. وهذا الفصل محدد، في شروط الحياة نفسها، بالتعارض بين حياة العزل للإقامة الداخلية في المدارس، والحياة الحرة للطالب، ثم بعد ذلك في مضمون وتنظيم عمل الإعداد للمسابقات: فمن جانب، هناك الأطر الصارمة وأشكال التعليم شديدة المدرسية وفوق ذلك مناخ الإلحاح والتباري يفرض الطاعة

ويشبه بصورة سافرة عالم المؤسسة الاستثمارية، ومن جانب آخر، تحتوي «حياة الطلبة»، التي تقترب من تقاليد الحياة البوهيمية، على درجة أقل من الانضباط والالتزام حتى في الوقت المخصص للعمل. ويتحدد الانفصال أيضًا بواسطة وفي المسابقة نفسها وعبر ذلك القطع الطقسي الذي هو بمثابة جبهة سحرية حقيقية، إذ يقيم اختلافًا طبيعيًّا بين آخر طالب مقبول وأول طالب راسب وحرمانه من الحق في حمل اسم ولقب. وهذا يمثل عملية سحرية حقيقية تجد نموذجها paradigme في الفصل بين المقدس والدنيوي حسب تحليل دوركهايم.

تعتبر عملية التصنيف التعليمية دائمًا، وخصوصًا في هذه الحالة، عملية ترسيم ordination بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة في اللغة الفرنسية(9). إنها تكرس فارقًا في الرتبة الاجتماعية وعلاقة محسومة بجماعة: فالمختارون مميزون طوال حياتهم بانتمائهم (خريج معهد كذا). إنهم بالمعنى المتداول لهذه الكلمة في العصر الوسيط، وطائفة أشراف أي ordre، أعضاء في رهبانية جماعة مقصورة بوضوح (يكون المرء منها أو لا يكون) على بشر منفصلين عن عامة الناس الفانين عبر اختلاف في الجوهر وفي الشرعية، وبمقتضى ذلك يسودون. ولذا فالفصل الذي تحدثه المعاهد التعليمية هو ترسيم بمعنى تكريس وتنصيب في فئة مقدسة، أرستقراطية.

(9 Ordination سيامة أو رسامة الكاهن أيضًا وكذلك تطلق على تقويم الأعياد الدينية.

إن غياب الحس النقدي يمنعنا من أن نرى كل ما تخفيه العمليات ذات المظهر التقني المحض التي تقوم بها المؤسسة التعليمية. وهكذا فالتحليل الفيبري للدبلوم كإجازة Bildungs patent وللامتحان كوسيلة للفرز الجذري، دون أن يكون خاطئًا يظل جزئيًا: إذ إن هذا التحليل يهمل الجانب السحري للعمليات التعليمية التي تقوم أيضًا بوظيفة توجيه ولكن ليس بالمعنى الذي يقصده ماكس فيبر... فالامتحانات والمسابقات تبرر عقلانية لا تضع العقلانية هدفًا لها وتقدم الألقاب التي تصدق على نتيجتها شهادات الكفاءة الاجتماعية كضمانات على الكفاءة الفنية، مقتربة في ذلك من ألقاب الأرستقراطية. من الآن فصاعدًا يعتمد النجاح الاجتماعي، في جميع البلاد الصناعية مثل فرنسا والولايات المتحدة واليابان، بصورة وثيقة على عملية ترشيح مبدئية (فرض اسم، في العادة يكون اسم مؤسسة تعليمية، جامعة توداي أو هارفارد أو مدرسة البوليتكنيك) تكرس تعليميًا الفارق الاجتماعي الموجود.

إن منح الإجازة يتم عادة في احتفالات رسمية تشبه تمامًا حفل تدريع الفارس. والوظيفة التقنية البديهية، وأي بداهة، للتأهيل ولنقل الكفاءة التقنية ولفرز الأشخاص الأكثر كفاءة تقنيًا، كل ذلك يخفي وظيفة اجتماعية وهي تكريس الحائزين الدستوريين على الكفاءة الدستورية وعلى لدينا إذن، في اليابان .(الجيل الثاني) Nesei الحق في القيادة، أو كما نقول هنا في اليابان نيسي كما في فرنسا، أرستقراطية مدرسية وراثية من مديري الصناعة، كبار الأطباء، كبار الموظفين وحتى من القادة السياسيين، وتحتوي أرستقراطية المعاهد التعليمية هذه على جزء هام من ورثة .الأرستقراطية العائلية التقليدية الذين استبدلوا ألقابهم الأرستقراطية بألقاب تعليمية

وهكذا فالمؤسسة التعليمية، التي أمكن الاعتقاد، في وقت ما، أن بإمكانها إدخال شكل من سلطة الجدارة عن طريق تفضيلها للاستعدادات الفردية في مواجهة الامتيازات الوراثية، تميل، عبر الرابطة الخفية بين الاستعداد المدرسي والميراث الثقافي، لأن تقيم أرستقراطية دولة حقيقية، تكفل الألقاب المدرسية سلطتها وشرعيتها. يكفي القيام بعودة إلى التاريخ لنرى أن سيادة هذه الأرستقراطية الخاصة، المرتبطة جزئيًّا بالدولة، هي حصيلة مسار طويل: إن أرستقراطية الدولة، في فرنسا وبلا شك أيضًا في اليابان، هي جسد قد خلق نفسه بخلق الدولة. لقد أنشأ الدولة ليقيم نفسه كحائز لاحتكار شرعي لسلطة الدولة. إن أرستقراطية الدولة في فرنسا هي وريثة أرستقراطية القضاء التي تتميز عن أرستقراطية السيف والتي ترتبط بها غالبًا بالزواج مع تقدم الزمن، باعتبارها تدين بوضعها إلى رأس المال الثقافي ذي النوع القانوني في .جوهره

لا يمكنني هنا أن استدعي مجمل التحليل التاريخي الذي رسمت خطوطه في الفصل الأخير من أرستقراطية الدولة، والذي استندت فيه على كتابات نادرًا ما يتم عقد الصلة بينها لمؤرخي التربية ومؤرخي الدولة ومؤرخي الأفكار. يمكن للتحليل أن يفيد كقاعدة لمقارنة منهجية مع المسار، المشابه تمامًا في نظري رغم الاختلافات الظاهرة، الذي دفع جماعة الساموراي، وكانت شريحة منها قد تحولت إلى بيروقراطية متعلمة في القرن السابع عشر، إلى إنشاء دولة حديثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مؤسسة على مجموعة من البيروقراطيين الذين يجمعون بين الأصل الأرستقراطي والثقافة التعليمية المتينة. ويهتمون بتأكيد استقلالهم عبر

وبواسطة عبادة الدولة القومية المتأصلة في النزعة الأرستقراطية، وأيضًا من خلال شعور شديد بالتفوق في مواجهة رجال الصناعة والتجار والسياسيين المحترفين.

بالعودة إلى حالة فرنسا، نلاحظ إذن أن اختراع الدولة، ولا سيما أفكار «الجمهور» و «الصالح العام» و «الخدمة العامة» التي هي في القلب منها، لا ينفصل عن اختراع المؤسسات التي تشيد سلطة أرستقراطية الدولة وإعادة إنتاجها: كذلك، على سبيل المثال، مراحل تطور المؤسسة التعليمية وبالذات ظهور مؤسسات من نوع جديد في القرن الثامن عشر، وهي التي قامت بخلط بعض فصائل الأرستقراطية مع برجوازية القضاء colleges المدرسة التكميلية في نظام الإقامة الداخلية، وكانت إرهاصًا بالنظام الحالي للمعاهد العليا، تتواكب هذه المراحل مع مراحل تطور برجوازية الدولة (وبصورة ثانوية الكنيسة على الأقل في القرن السادس عشر). صاحب الطابع الذي اكتسى به المجال البيروقراطي وتعدد المواقف المستقلة للسلطات الدنيوية والروحية الموجودة، تطور برجوازية وأرستقراطية قضائية ارتبطت مصالحهما، وخصوصًا فيما يتعلق بإعادة الإنتاج ارتباطًا وثيقًا بالمدرسة، سواء في أسلوب العيش الذي يفسح مجالًا واسعًا للممارسات الثقافية، وفي نظام القيم. تتحدد هذه البرجوازية المثقفة Bildungsburgertum كما يقول الألمان في مواجهة رجال الدين من جانب، وأرستقراطية السيف من جانب آخر التي طالما انتقدت نظريتها القائمة على الولادة باسم الجدارة وما سيسمى فيما بعد بالكفاءة. في نهاية الأمر، حدث في داخل القضاء أن أُبْتُكِرَتْ بصورة جماعية، وإن كان تاريخ الأفكار يذكر أسماء أشخاص منعزلة، نظرية الخدمات العامة، والخير العام، والأمر العام، أي باختصار ما تم تسميته «النزعة الإنسانية المدنية والمهنية» التي ستلهم الثورة الفرنسية عبر المحامين الجيرونديين أساسًا.

وهكذا كان على الطبقة الجديدة التي تستند سلطتها ونفوذها على رأس المال الجديد، أي رأس المال الثقافي، لكي تفرض نفسها في الكفاح الذي يضعها في مواجهة الشرائح الأخرى المسيطرة، أي أرستقراطية السيف والبرجوازية الصناعية والتجارية، أن ترفع بمصالحها الخاصة إلى درجة أعلى من الكونية، وأن تبتكر طبعة لنظرية الخدمة العامة وحكم الكفاءة يمكننا تسميتها «تقدمية» (بالنسبة إلى الأشكال الأرستقراطية الأخرى التي ابتكرها فيما بعد الموظفون الألمان والموظفون اليابانيون): عن طريق المطالبة بالسلطة باسم ما هو كوني، عملت

وبواسطة ذلك على تقدم objectivation أرستقراطية وبرجوازية القضاء، على تقدم الموضوعانية الفاعلية التاريخية لما هو كوني، ولم يستطيعوا الافادة من الدولة التي يزعمون خدمتها دون أن يخدموا بشكل ما القيم الكونية التي يجعلون منها ماهية هذه الدولة.

الفن أو النقود؟

يمكنني أن أنهي هنا حديثي، لكنني أود أن أعود سريعًا إلى صورة شيطان ماكسويل التي استخدمتها لضرورة الإبلاغ. لكنها، ككل أشكال المجاز المستعارة من الفيزياء وتحديدًا من الترموديناميكا، تنطوي على فلسفة للفعل خاطئة تمامًا، ورؤية محافظة للواقع الاجتماعي (كما يشهد بذلك الاستخدام الواعي أو غير الواعي الذي يقوم به من يستنكرون -مثل هيدجر على سبيل المثال- «التسوية» والتخفيف التدريجي للاختلافات «الأصلية» في التفاهة السطحية والباردة للقيم «المتوسطة»). في الواقع، إن الفاعلين الاجتماعيين سواء كانوا تلاميذ يختارون مسارًا أو مجالًا، أو أسرًا تختار مدرسة ما لأبنائها... إلخ، ليسوا جزيئات خاضعة لقوى آلية، ويتصرفون مجبرين بمقتضى الأسباب، كما يعتقد المدافعون عن النظرية العقلية للفعل Rational Action Theory. يمكنني أن أبيِّن، لو أتاح لي الوقت، أن هذه الفلسفات وإن بدت متعارضة كلية) في المظهر، فإنها تتفق في الواقع. فإذا كانت معرفة نظام الأشياء والأسباب تامة وكاملة وإذا كان الاختيار منطقيًا تمامًا، فنحن لا نرى في أي شيء يختلف هذا الاختيار عن الخضوع الخالص والتام للقوة في العالم. وبهذا المعنى، يظل يعتبر اختيارًا).

إن «الذوات» هم في الواقع عوامل تتحرك بالممارسة والمعرفة مزودة بحس عملي sens pratique (هذا عنوان أعطيته للكتاب الذي أعرض فيه هذه التحليلات)، وهو نظام مكتسب من الأفضليات ومبادئ الرؤية والتقسيم (ما نسميه في العادة الذوق)، ومن بنى معرفية دائمة (التي هي في الجوهر نتاج إدماج البنى الموضوعية) ومن صورة للفعل توجه عملية إدراك الموقف والإجابة الملائمة. السيماء L`habitus هي هذا النوع من الحس العملي بما ينبغي عمله في موقف معين -وهو ما يسمى في الرياضة، معنى اللعب، ويكمن فيه فن استباق أرجحية التبادل القائم بصورة كامنة في الحالة الحاضرة للعب. ولكي نأخذ مثلًا في مجال التعليم، يصبح معنى اللعب ضروريًا أكثر فأكثر، كما هو الحال في فرنسا وأيضًا في اليابان، فكلما زاد تنوع المسارات وتشابكها (كيف يُختار بين مدرسة ذائعة الصيت دبَّ فيها الانحطاط ومدرسة عادية ناشطة في

الصعود؟). إن تقلبات بورصة الأسهم التعليمية يصعب التنبؤ بها، وأولئك الذين يستطيعون الافادة عبر أسرهم أو آبائهم أو إخوتهم أو أخواتهم... إلخ. أو عبر علاقاتهم بمعلومة عن مدارات التأهيل وحصيلتها المتباينة، الحالية أو الممكنة، يمكنهم أن يحسنوا توجيه استثماراتهم المدرسية ويجنوا أكبر فائدة من رأس مالهم الثقافي. وهذه إحدى الوساطات التي من خلالها .يرتبط النجاح التعليمي -والاجتماعي- بالأصل الاجتماعي

بصورة أخرى نقول، إن «الجزيئات» التي تتقدم باتجاه الشيطان تحمل في داخل، أي في داخل هيأتها، قانون اتجاهها وحركتها، ومبدأ «النداء الباطني» الذي يوجههم إلى هذه المؤسسة أو ذلك المجال. وقد حللت طويلًا كيف أن الوزن النسبي في رأس مال المراهقين (أو رأس مال عائلاتهم) للرأس المال الاقتصادي والرأس المال الثقافي (وهو ما أسميه ببنية رأس المال) يوجد مترجمًا من جديد في نظام من الأفضليات يدفعهم إلى تفضيل إما الفن على حساب النقود، وأشياء الثقافة على حساب شؤون السلطة، إلخ.، أو العكس. كيف تشجعهم بنية رأس المال هذه، من خلال نظام الأفضليات الذي تنتجه، على أن يتوجهوا في اختياراتهم التعليمية، ثم الاجتماعية، تجاه هذا القطب أو ذاك في مجال السلطة. القطب الثقافي أو قطب الأعمال، وأن يتبنوا هكذا يمكن فهم ما لا يعتبر بديهيًّا إلا لأننا تعودنا عليه، أي أن) الممارسات والآراء الموائمة معلمي المستقبل ومثقفيه، يقولون أنهم بالأحرى من ،Ecole Normal طلاب مدرسة التعليم العالي اليسار ويقرأون مجلات ثقافية ويرتادون كثيرًا المسرح والسينما ويمارسون الرياضة قليلًا، بينما يقولون إنهم بالأحرى من اليمين، ويمارسون الرياضة بكثافة، HEC طلاب مدرسة التجارة العليا .(.إلخ

وعلى المنوال نفسه يوجد، من بين أشياء أخرى، آلاف من المعلمين، في محل الشيطان، لا يمكنني هنا أن) يطبقون على التلاميذ مقولات للإدراك والتقدير مركبة حسب المبادئ نفسها وإلى الأزواج ،entendement professoral أسهب في التحليل الذي قمت به لمقولات الذهن التعليمي من الصفات، مثل لامع/جاد، التي يطبقها المعلمون بغية الحكم، على إنتاج تلاميذهم وعلى كل أي بصورة أخرى، يكون فعل النظام .(أساليبهم في الوجود والتصرف، بغية الحكم عليهم المدرسي هو نتيجة أفعال، مُنَسَّقٌ بينها بصورة غير صارمة، لآلاف من شياطين ماكسويل

الصغار الذين، بواسطة اختياراتهم المنظومة حسب النظام الموضوعي (إن البنى البناءة هي، كما ذكرت، بنى مبنية) يميلون إلى إعادة إنتاج هذا النظام دون أن يعرفوا ولا أن يرغبوا.

ولكن الصورة المجازية للشيطان ذات خطر أيضًا لأنها تحبذ التصور الخيالي عن المؤامرة التي تهيم في الفكر النقدي في أغلب الأحيان، تحبذ فكرة أن هناك إرادة شريرة مسؤولة عن كل ما يحدث، عن ما هو حسن وبالأولى عن ما هو قبيح، في العالم الاجتماعي. إذا كان ما يحق لنا وصفه كآلية لضرورة الإبلاغ يعاش أحيانًا وكأنه آلة جهنمية (نتحدث هنا في اليابان كثيرًا عن «جحيم النجاح») أو كدورة «تروس» مأساوية مستقلة ومتفوقة على البشر، فذلك لأن كل فرد من الفاعلين مضطر، إلى حد ما، الاشتراك في لعبة تفرض عليه جهودًا هائلة وتضحيات جمة.

أعتقد أن النظام الاجتماعي الذي يضمن نمط إعادة الإنتاج ذا العنصر المدرسي يُخضع اليوم حتى أكبر المستفيدين منه لدرجة من التوتر مشابهة تمامًا لما كان يفرضه مجتمع البلاط، كما يصفه نوربير إلياس، على هؤلاء أنفسهم الحائزين على الامتياز الاستثنائي بأن يكونوا أعضاء فيه: «وفي التحليل الأخير، إن ضرورة هذا النضال من أجل الحظوظ في القوة والمرتبة والهيبة المهددة دائمًا، هي التي تدفع أصحاب المصلحة، بسبب البنية التراتبية لنظام السيادة، إلى إطاعة رسميات يشعر الجميع أنها عبء. لم يكن في مقدور أي شخص منتم للجماعة أن يجري أدنى محاولة إصلاح، أو أي تعديل في البنى الدقيقة والحرجة إذ كان يفضي بلا شك إلى المساءلة وإلى تخفيض بل وحتى إلى إلغاء حقوق وامتيازات أفراد أو عائلات. هناك نوع من المقدسات تحرِّم على الشريحة العليا من هذا المجتمع أن تمس حظوظ القوة هذه، فضلًا عن أن تلغيها. فكل محاولة في هذا الاتجاه كانت ستحرك ضدها الشرائح الواسعة من أصحاب الامتيازات الذين كانوا يخشون، ربما ليس عن سوء تقدير، من أن تكون بنى السلطة التي تمنحهم الامتيازات معرضة لخطر الإطاحة أو الانهيار لو حدث مساس بأقل تفاصيل النظام القائم. هكذا لم يتغير شيء»(10). في اليابان كما في فرنسا، الآباء المتعبون والشباب المنهكون والموظفون المحبطون، بسبب نتائج تعليم يجدونه غير ملائم، هم الضحايا العاجزون لآلية هي ليست إلا الأثر المتراكم لاستراتيجياتهم التي ولَّدها ويحيط بها منطق تنافس الجميع ضد الجميع.

10) Norbert Elias, La Société de cour, Paris, Flammarion, 1985, P. 330.

لكي ننتهي إلى حل مع العرض المبتور والساخر الذي قام به بعض المحللين سيئي الفهم أو سيئي النية لأعمالي، ينبغي أن يكون لدي وقت لأبين هنا كيف أن منطق نمط إعادة الإنتاج ذي العنصر التعليمي -وتحديدًا خاصيته الإحصائية- والتعارضات التي تميزه، يمكن أن تكون في أساس إعادة إنتاج بنى المجتمعات الصناعية، وفي الوقت نفسه وبلا تعارض، في صف التغييرات التي تعتريها. تشكل هذه التعارضات (التي حللتها أساسًا في الفصل المعنون: تصنيف إسقاط التصنيف، إعادة التصنيف(11) في كتابي التمييز) بلا شك المبدأ الخفي لبعض الصراعات السياسية الخاصة بالحقبة الأخيرة. كحركة طلاب 68 التي، على مبدأ الأسباب نفسها تؤدي إلى النتائج نفسها، التي هزت في الوقت نفسه، وبدون أن نستطيع أن نفترض أي تأثير مباشر، الجامعة الفرنسية والجامعة اليابانية. حللت طويلًا في أحد كتبي، الذي أسميته من باب السخرية: الإنسان الأكاديمي Homo academicus، عوامل أزمة العالم التعليمي التي كانت حركة 68 تعبيرها المرئي: زيادة في إنتاج الخريجين وانخفاض في قيمة الشهادة (ظاهرتان تصيبان اليابان أيضًا، لو صدقت ما قرأت)، وانخفاض في قيمة الوظائف الجامعية، وبالتحديد الثانوية التي تضاعفت دون أن ينفتح السلك الجامعي بنسبة متكافئة بسبب البنية القديمة تمامًا للتراتبية الجامعية (هنا أيضًا، أحب أن أقوم بتحقيق مقارن حول الشكل الذي اتخذته، في حالة اليابان، علاقات الزمن والسلطة الجامعية كما حللتها في فرنسا).

11) Cf. La distinction, op. cit., p. 147-185.

أعتقد أننا نجد، في التغييرات التي حدثت في المجال التعليمي وفي العلاقات بين المجال التعليمي والمجال الاقتصادي، وفي تعديل الصلة بين الشهادات المدرسية والوظائف، الأساس الحقيقي للحركات الاجتماعية الجديدة التي ظهرت في فرنسا في أعقاب 68 وحتى مؤخرًا، مثل «لجان التنسيق coordinations» والتي، كما يرى بعض المؤلفين، ظاهرة «هذه الظاهرة الجديدة، بدأت تظهر أيضًا في ألمانيا واليابان، لدى العمال وخصوصًا اعتبارهم أقل إخلاصًا من سالفيهم للأخلاق التقليدية في العمل. وعلى المنوال نفسه، هناك صلة بين التغييرات السياسية التي تحدث في الإتحاد السوفييتي وتلك التي بدأت بوادرها في الصين وبين النمو الهام لتلك الشريحة من سكان هذه البلاد التي مرت بالتعليم العالي وما تبعه من تناقضات وبدأ ذلك حتى في داخل مجال السلطة نفسه.

ولكن ينبغي أيضًا فحص الصلة بين الجنوح المدرسي الجديد المتزايد في اليابان عنه في فرنسا، ومنطق المنافسة الضارية التي تخيم على المؤسسة التعليمية وعلى الأخص تأثير القدر الذي يمارسه النظام المدرسي على المراهقين: تفرض المؤسسة التعليمية، في الغالب، تقييماتها الشاملة وأحكامها التي لا تُستأنف بقسوة نفسية شديدة. أحكامًا تقوم بصف التلاميذ في تراتبية واحدة حسب درجات الجودة -يسيطر عليها اليوم مادة الرياضيات. يجد المستبعدون أنفسهم محكومًا عليهم طبقًا لمعيار مقبول ومُقر جماعيًا، أي لا يناقش ولم يناقش نفسيًا، وهو الذكاء: ولهذا في الغالب لا يجدون سبيلاً لاسترداد هوية مهددة إلا القطيعة العنيفة مع النظام التعليمي والنظام الاجتماعي (نلاحظ في فرنسا إنه في إطار التمرد على المدرسة تتشكل وتتلاحم العديد من عصابات الجانحين)، أو، كما هو الحال، الأزمة النفسية بل والمرض العقلي أو الانتحار.

ينبغي في النهاية تحليل الخلل في الأداء التقني الذي هو، من وجهة نظر النظام نفسه، أي من وجهة نظر العائد التقني، ناتج من الأولية المعطاة لاستراتيجيات إعادة الإنتاج الاجتماعي: ولن أعطي مثالًا إلا المكانة الدنيا التي تعطيها العائلات موضوعيًا للتعليم الفني والحظوة التي تعطيها للتعليم العام. من المحتمل، في اليابان كما في فرنسا، أن نجد كبار القادة، وهم أنفسهم خريجو الجامعات العامة الكبرى في اليابان أو المدارس العليا في فرنسا، يدعون إلى إعادة تقدير التعليم الفني الذي انحدر إلى حالة الملجأ أو المستودع (وأصبح ضحية، خاصة في اليابان، لمنافسة التعليم داخل المنشآت الإنتاجية)، لكنهم يعتبرون دخول أبنائهم إلى التعليم الفني كارثة الكوارث. يوجد التناقض نفسه في الموقف الملتبس لهؤلاء القادة أنفسهم تجاه النظام التعليمي الذي يدينون له إن لم يكن بمراكزهم فعلى الأقل بالسلطة والشرعية التي عن طريقها شغلوا هذه المراكز: وكأنهم أرادوا الحصول على الفوائد التقنية من العملية المدرسية دون تحمل تكاليفها الاجتماعية -مثل الاقتضائات والضمانات المرتبطة بحمل شهادات يمكن تسميتها كونية في مقابل الشهادات «المنزلية» التي تمنحها المنشآت الإنتاجية-، إنهم يحبذون التعليم الخاص ويدعمون ويحثون على المبادرات السياسية التي تستهدف تخفيض استقلالية المؤسسة المدرسية وحرية هيئة التدريس؛ إنهم يظهرون التباسًا كبيرًا في السجال الدائر حول تخصص التعليم، وكأنهم يريدون الاستفادة من جميع الاختيارات والحدود والضمانات المرتبطة بتعليم فائق التخصص وفي الوقت نفسه بالانفتاح والمرونة التي يتيحها التعليم القائم على الثقافة العامة، المهيأ لتطوير

القدرة على التكيف الملائم لموظفين غير مستقرين ومرنين، أو أيضًا المزايا والضمانات التي أو جامعة توداي، أولئك ENA يحصل عليها «السادة الشبان» خريجو مدرسة الإدارة العليا المديرون المتوازنون للمواقف التي تستدعي التوازن، وكذلك جرأة «الذئاب الصغار» الخارجين عن الصف والمفترض أنهم أكثر تكيفًا مع أوقات الأزمة.

لكن، لو كان مسموحًا، ولو مرة واحدة، للتخصص في علم الاجتماع أن يقدم تنبؤات، فإنه يتنبأ بأن أساس الصراعات الكبرى يكمن في المستقبل بلا شك في العلاقة المتوترة أكثر فأكثر بين أرستقراطية الدولة الكبيرة وأرستقراطية الدولة الصغيرة: كل شيء يسمح في الواقع بافتراض أنه في مواجهة الخريجين القدامى للمدارس العليا في فرنسا والجامعات العامة الكبرى في اليابان الذين ينزعون أكثر فأكثر إلى الاحتكار الدائم للمراكز الكبرى في السلطة والبنوك والصناعة والسياسة. سينزع بلا شك حاملو الشهادات الأدنى مرتبة، ساموراي الثقافة الصغار، إلى التذرع بمبررات كونية جديدة في نضالهم من أجل زيادة عددهم في السلطة، كما فعل ذلك نبلاء الأقاليم الصغار في فرنسا منذ القرن السادس عشر وحتى بداية الثورة الفرنسية، أو الساموراي الصغار المبعدون الذين قاموا بالتمرد باسم «الحرية والحقوق المدنية» ضد إصلاح ميجي Meiji في القرن التاسع عشر.

ملحق

المجال الاجتماعي ومجال السلطة[(12)]

.محاضرة ألقيت في جامعة ماديسون (الولايات المتحدة) في نيسان/ أبريل 1989 [(12)]

ومجال Espace social لماذا يبدو لي ضروريًّا وشرعيًّا إدخال مفهومي المجال الاجتماعي في مصطلحات علم الاجتماع؟ في المقام الأول، لكي نتخلص من champ du Pouvoir السلطة ينطوي مفهوم المجال، .substantialiste النزوع إلى التفكير في العالم الاجتماعي بطريقة جوهرية في حد ذاته، على مبدأ التعامل العلائقي للعالم الاجتماعي: إنه يؤكد بالفعل على أن «الواقع» الذي يشير إليه يكمن في التخارج المتبادل للعناصر التي تكونه. إن الكائنات الظاهرة، القابلة للرؤية مباشرة أفرادًا كانت أو جماعات توجد وتبقى في داخل الاختلاف وبواسطته، أي باعتبارها تحتل أوضاعًا نسبية داخل مجال العلاقات الذي، رغم أنه غير مرئي وصعب تجليه عيانيًّا، يكون كما كان يقول فلاسفة علم اللاهوت في العصر l`ens realissimum) هو الواقع الأكثر واقعية .وهو الأساس الواقعي لسلوك الأفراد والجماعات (الوسيط

ليس الهدف الأكبر للعلم الاجتماعي هو بناء طبقات. لا تطرح مشكلة التصنيف، التي تعرفها كل العلوم، على العلوم الاجتماعية بصورة مأساوية لا لأنها تتعلق بمشكلة سياسية، تبزغ عمليًّا من منطق الكفاح السياسي كلما أريد بناء جماعات واقعية بعملية تحريك يكون نموذجها .الارشادي هو الطموح الماركسي في بناء البروليتاريا كقوة تاريخية («يا عمَّال العالم اتحدوا»)

أعطى ماركس، العالِم ورجل الممارسة، حلولًا نظرية خاطئة -مثل الوجود الواقعي للطبقات- لمشكلة عملية حقيقية: بالنسبة لكل عمل سياسي، هناك ضرورة للادعاء بالقدرة على تمثيل مصالح مجموعة معينة، سواء كانت هذه القدرة واقعية أم افتراضية، المهم أن تكون قابلة للتصديق، وأن تظهر وجودها كمجموعة -وهذه إحدى أهم وظائف المظاهرات- وتظهر القوة الاجتماعية الموجودة أو الممكنة القادرة على اعطائها لمن يعبرون عنها والذين يساهمون بذلك في تشكيلها كمجموعة. وهكذا يعني الحديث عن المجال الاجتماعي حل مشكلة وجود أو عدم وجود الطبقات التي تفرق علماء الاجتماع بجعل الطبقات تختفي: يمكننا أن ننكر وجود دون أن ننكر ما هو جوهري مما يريد المدافعون عن المفهوم التأكيد عليه، أي التفرقة الاجتماعية التي

يمكن أن تكون مولدة لصراعات فردية، وأحيانًا لمصادمات جماعية بين الفاعلين الموجودين في أوضاع مختلفة داخل المجال الاجتماعي.

ليس على العلم الاجتماعي أن يبني طبقات، ولكن مجالات اجتماعية في داخلها يمكن تحديد طبقات ولكنها لا توجد إلا على الورق. عليه في كل حال أن يبني وأن يكتشف (متجاوزًا التعارض بين البنائية والواقعية) مبدأ التفرقة التي تسمح نظريًا بإعادة توليد المجال الاجتماعي الواقع تحت الملاحظة العيانية. ليس هناك ما يسمح بافتراض أن مبدأ التفرقة هذا يظل هو نفسه في كل زمان ومكان، في صين المنج أو في الصين المعاصرة أو في ألمانيا وروسيا والجزائر اليوم. ولكن باستثناء المجتمعات الأقل تمايزًا (التي تظهر فروقًا يصعب قياسها حسب رأس المال الرمزي) تبدو كل المجتمعات كمجالات اجتماعية أي بني لفروق لا يمكن أن نفهمها حقيقة إلا بشرط بناء الأساس المولد الذي يقيم هذه الفروق في الواقع الموضوعي. هذا الأساس ليس إلا بنية توزيع أشكال للسلطة أو مجالات لرأس المال تكون فعالة في العالم الاجتماعي موضع الاهتمام -والتي تتنوع حسب المكان والزمان.

هذه البنية ليست دائمة والهندسة اللاكمية La Topologie التي تصف حالة أوضاع اجتماعية تسمح بإقامة تحليل حيوي لحفظ البنية وتعديلها وتوزيع الخصائص الفاعلة وبالتالي المجال الاجتماعي. وهذا ما أريد أن أعنيه عندما أصف المجال الاجتماعي الكلي كحقل، أي كمجال للقوى مفروض بالضرورة على الفاعلين، الداخلين فيه، وكمجال للنضالات التي يتصادم داخلها الفاعلون بوسائل وغايات مختلفة حسب وضعهم في بنية مجال القوى، مساهمين بذلك في حفظ أو في تعديل البنية.

لا يمكن لشيء ما كالطبقة أو بصورة أعم مجموعة محشودة للدفاع عن مصالحها أن تصبح موجودة إلا بمقابل عمل جماعي للبناء نظريًا وعمليًا في آن، ولكن ليست كل التجمعات الاجتماعية أيضًا محتملة، وهذه الصنعة الاجتماعية التي هي دائمًا مجموعة اجتماعية لها الحظ في الوجود والبقاء والاستمرار، بقدر ما يكون الفاعلون الذين يتجمعون لتكوينها يحتلون مواقع متقاربة في المجال الاجتماعي (وهذا ينطبق أيضًا على الارتباط القائم على العلاقة العاطفية كالحب والصداقة سواء أقرت اجتماعيًا أم لا). يمكن القول بصورة أخرى إن العمل الرمزي للتكوين أو للتكريس اللازم لإنشاء مجموعة موحدة (فرض اسم، شارة، علامات للتجمع،

مظاهرات شعبية... إلخ.)، يمكن له أن ينجح بقدر ما يكون الفاعلون الاجتماعيون الذين «يُمارس العمل الرمزي عليهم فعله، مضطرين، بسبب تجاورهم في المجال الاجتماعي وفي استعداداتهم والمصالح المرتبطة بأوضاعهم، لأن يعترفوا بعضهم ببعض وأن يقروا بالمشروع نفسه (سياسي أو غيره).

ألا يعني، قبول فكرة مجال اجتماعي موحد دون السؤال عن الشروط الاجتماعية للإمكانية وحدود هذا المجال، ارتكاب مصادرة على المطلوب؟

في الوقع، إن تكوين الدولة لا ينفصل عن مسار توحيد مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية (أو التعليمية والسياسية... إلخ.) ذلك المسار الذي يرافق التكوين التدريجي لاحتكار الدولة للعنف الشرعي الطبيعي والرمزي، إن للدولة القدرة على تنظيم عمل المجالات المختلفة، بسبب كونها تضم مجموعة من المصادر المادية والرمزية، إما عن طريق التدخل المالي (كما في المجال الاقتصادي، المساعدة العامة للاستثمار أو في المجال الثقافي، إعانة هذا النوع من التعليم أو ذاك) أو عن طريق التدخل القانوني (مثل وضع القواعد المختلفة التي تحكم عمل المنظمات أو سلوكيات الفاعلين الأفراد).

أما فيما يخص مفهوم مجال السلطة، فلقد أدخلته لكي نعي الآثار البنيوية التي لا يمكن فهمها بصورة أخرى: خصوصًا بعض خصائص الممارسات وتصورات الكتاب والفنانين التي لا تسمح الإحالة إلى المجال الأدبي أو الفني وحدهما بفهمها كلية، من ذلك على سبيل المثال الالتباس المزدوج تجاه «الشعب» و «البرجوازي» الذي يوجد لدى كتاب وفنانين يشغلون أوضاعًا مختلفة داخل هذه المجالات والتي لا تصبح معقولة إلا إذا أخذنا في الاعتبار الوضع المحكوم الذي تحتله مجالات الانتاج الثقافي في هذا المجال الأوسع.

ليس مجال السلطة (الذي لا ينبغي الخلط بينه وبين المجال السياسي) مجالًا كالآخرين: إنه مجال علاقات القوى بين أنواع رأس المال المختلفة أو، بصورة أكثر تحديدًا، بين الفاعلين الذين يحوزون بما فيه الكفاية نوعًا من أنواع رأس المال المختلفة بحيث يمكن أن يسيطروا على المجال الخاص به والذين تتكثف نضالاتهم كلما تم المساس بالقيمة النسبية لمختلف أنواع رأس المال، (على سبيل المثال «معدل التبادل» بين رأس المال الثقافي ورأس المال الاقتصادي) أي

عندما تكون التوازنات القائمة مهددة داخل مجال الهيئات المتنوعة المعنية بإعادة إنتاج مجال السلطة (في حالة فرنسا هو مجال المعاهد العليا).

أحد مسببات النضالات بين مجموعة من الفاعلين أو المؤسسات التي يجمعها حيازتها لكمية من رأس مال محدد (اقتصادي أو ثقافي على الخصوص) كافية لكي تحتل مواقع سائدة داخل مجالاتهم الخاصة، هو حفظ أو تعديل «معدل التبادل» بين مختلف أنواع رأس المال وبالتالي السلطة على الهيئات البيروقراطية التي من اختصاصها تغيير هذا المعدل بواسطة إجراءات إدارية -على سبيل المثال، تلك التي يمكنها تعيين ندرة الشهادات المدرسية التي تفتح باب الوصول إلى المراكز السائدة، وبذا تعيِّن القيمة النسبية لهذه الشهادات والمراكز الخاصة بها. تعتمد القوى المستخدمة في هذه النضالات واتجاهها المحافظ أو الانقلابي، على «معدل التبادل» بين الأنواع المختلفة من رأس المال، أي أنه انطلاقًا من هذا نفسه تهدف النضالات إلى الحفظ أو التعديل.

ليست السيادة نتيجة مباشرة وبسيطة لفعل تمارسه مجموعة من الفاعلين (الطبقة السائدة) يتقلدون سلطة قمعية، ولكنها نتيجة غير مباشرة لمجموعة معقدة من الأفعال التي تتولد في شبكة الضغوط المتقاطعة التي يتعرض لها كل واحد من السائدين من أقرانه. هكذا يكون السائدون مسوَّدين بنية الحقل الذي من خلاله يمارسون سيادتهم.

[3]

نحو علم للأعمال الأدبية والفنية

تقترح مجالات الإنتاج الثقافي على العاملين بها مجالًا للممكنات ينزع لتوجيه أبحاثهم عن طريق تحديد آفاق المشاكل والمراجع وعلامات التعريف (التي تتكون في الغالب من أسماء باختصار نظام كامل من البيانات ينبغي isme، شخصيات مشهورة) والمفاهيم التي تنتهي بـ وجوده دائمًا في الدماغ -ولا يعني ذلك في الوعي- لكي نظل داخل الملعب(13). وهذا ما يحدد الفرق على سبيل المثال بين المحترفين والهواة أو «السذج» بلغة التصوير (مثل الرسام دوانييه روسو). مجال الممكنات هذا هو ما يجعل منتجي حقبة ما محددين زمانيًا ومكانيًا وفي الوقت نفسه مستقلين نوعًا ما بالنسبة للتحديدات المباشرة للمحيط الاجتماعي والاقتصادي: لكي نفهم، على سبيل المثال، اختيارات مخرجي المسرح المعاصرين، لا يمكن أن نكتفي بردها إلى الشروط الاقتصادية، إلى الدعم المدفوع أو حصيلة بيع التذاكر ولا حتى لرغبات الجماهير؛ ينبغي الرجوع إلى تاريخ الإخراج منذ سنة 1880 الذي تم خلاله تكوين الإشكالية الخاصة مرجعًا لمواضيع النقاش، ولمجموعة العناصر المكونة للعرض المسرحي، التي ينبغي على كل مخرج جديد بهذا الاسم أن يتخذ إزائها موقفًا.

13) محاضرة ألقيت في جامعة برانستون في إطار محاضرات: **Christian Guass seminars in Criticism, 1986.**

يعمل مجال الممكنات، الذي يستعلي على الفاعلين المفردين، كنظام للبيانات يؤدي إلى جعل المبدعين المعاصرين، وإن لم يرجع بعضهم طوعًا إلى بعض، يحددون موضوعيًا بعضهم البعض.

ولا يفلت التفكير في أمر الأدب من هذا المنطق. أريد أن أحاول أن أبرز ما يبدو لي مجالًا للطرق الممكنة لتحليل الأعمال الثقافية ساعيًا في كل مرة أن أوضح المسلمات النظرية. لكي أصل إلى الغاية المنهج، الذي يقيم علاقة قابلة للإدراك العقلي بين اتخاذ المواقف (الاختيار بين الممكنات) والأوضاع المشغولة في المجال الاجتماعي، ينبغي أن أعرض العناصر الاجتماعية الضرورية في كل حالة لتوضيح كيف يتوزع المختصون بالرغم من اختلافهم على التيارات المتعددة. لماذا يتبنون منهجًا بعينه من بين مجموعة من المناهج المتباينة. ولكنني لن أفعل ذلك

رغم أنه ليس من أصعب المهام (قد حددت الخطوط العريضة لمثل هذه العلاقة في التحليل الذي عرضته في الإنسان الأكاديمي للسجال الذي دار بين بارت وبيكار).

العمل كنص

هناك قسمة أولى معروفة، هي تلك التي تعارض الشروح الخارجية بالتفسيرات الداخلية أو الشكلية (عندما يتحدث عن «اللسانيات الداخلية Saussure بالمعنى الذي يقصده دوسوسير».) أعني مدرسي الآداب في Lectores، القراءة الداخلية في صورتها العادية هي مهمة المحاضرين جميع البلدان. وباعتبار أنها مدعومة من منطق المؤسسة الجامعة -وهذا الوضع في الفلسفة أكثر وضوحًا- فلا حاجة بها لأن تتكون في صيغة مذهب ويمكنها أن تظل على مستوى الاعتقاد الفردي doxa. النقدية الجديدة New Criticism، لم تفعل التي كان لها فضل إعطاء تعبير صريح عنها، سوى أن تشكل على مستوى النظرية افتراضات القراءة «الخالصة» لأدب «خالص»، قراءة قائمة على إطلاقية النص. الافتراضات المكونة تاريخيًّا والملازمة للإنتاج «الخالص» وخصوصًا في حالة الشعر، تجد أيضًا تعبيرًا لها في المجال الأدبي نفسه، في إنجلترا لدى ت.س. إليوت في The Sacred Wood وخصوصًا لدى بول NRF وفي فرنسا لدى المجلة الفرنسية الجديدة فاليري: يُنظر للأعمال الثقافية كدلالات غير زمنية وصور خالصة داعية لقراءة داخلية تمامًا وغير تاريخية، قراءة تستبعد أي مرجع، لأنها تعتبره فظًّا واختزاليًّا للتحديدات التاريخية أو الوظائف الاجتماعية.

في واقع الأمر لو أردنا بأي ثمن تأسيس هذا التراث الشكلي نظريًّا وهو الذي يستغنى عن أي أساس لأنه مترسخ في الاعتقاد الفردي doxa المؤسساتي يمكننا أن نتجه في اتجاهين. يمكننا الاستناد على النظرية الكانطية الجديدة للأشكال الرمزية أو، بصورة أوسع، كل التراث الذي يستهدف اكتشاف البنى الأنثروبولوجية الكونية (كالميثولوجيا المقارنة) أو نعيد الإمساك بالأشكال الكونية للعقل الشعري أو الأدبي، والبنى اللاتاريخية التي توجد في مبدأ البناء الشعري للعالم (على سبيل المثال «ماهية» الشعري والرمز والمجاز، إلخ.)

الأساس الثاني الممكن هو النظرية البنيوية وهي أكثر قوة ثقافيًا واجتماعيًّا، قد حلت محل ذي المنحى الداخلي وأعطت هالة علمية على القراءة الداخلية. كتفكيك doxa الاعتقاد الفردي صوري للنصوص غير الزمنية. علم التأويل (الهرمينوطيقا) البنيوي يتعامل مع الأعمال الثقافية

(لغة، أساطير، وبشكل أوسع الأعمال الفنية) على أنها (تكوينات) وبنى مبنية بلا فاعل بانٍ (ينظم تحققات تاريخية خاصة وينبغي، Saussure بنيتها) فهي، كاللغة حسب مفاهيم فردينان دوسوسير أن يفك شفرتها على هذا الأساس، ولكن دون أي إحالة إلى الشروط الاقتصادية أو الاجتماعية لإنتاج العمل أو لمنتجي العمل (كالنظام التعليمي).

يرجع فضل ميشيل فوكو إلى أنه أعطى ما يبدو لي أنه الصيغة الوحيدة الدقيقة (يشاركه في ذلك الشكليون الروس) للمشروع البنيوي في مجال تحليل الأعمال الثقافية. البنيوية الرمزية، كما يعبر عنها، تحتفظ من دوسوسير بما هو جوهري أي أولوية العلاقات: يقول دوسوسير في «في كتابه «مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة Cassirer أسلوب قريب من كاسيرر اللغة شكل وليست جوهرًا». ولأن ميشيل فوكو واع بأن» Substanzbegriff und Funktionsbegriff أي عمل لا يوجد بذاته، أي خارج علاقات الاعتماد المتبادل التي تربطه بأعمال أخرى، فهو على Champage de Possibilites Strategiques «يقترح أن تطلق تسمية «حقل الإمكانات الإستراتيجية «منظومة التمايز والانفصال والتبدد» يتحدد من داخلها كل عمل خاص(14). ولكن لأنه قريب من مثل تريَه Champ Semantique، «السيميائيين ومن استخداماتهم لمفهوم مثل «الحقل السيمائي على سبيل المثال، فهو يرفض البحث في أي مكان آخر خارج نظام الخطاب عن مبدأ فهم Trier وتوضيح كل خطاب يوجد مضمرًا فيه ذلك أن: «إذا كانت تحليلات الفيزيوقراطيين تشكل جزءًا من خطاب عام مثلها في ذلك مثل تحليلات النفعيين نفسها، فلا يرجع السبب لأنهم كانوا يعيشون في العصر نفسه ولا لأنهم كانوا يتصادمون داخل المجتمع نفسه ولا أن مصالحهم تتشابك داخل ذات الاقتصاد، ولكن لأن موقفيهما يرجعان إلى توزيع واحد للمواقع الهامة داخل الحقل الإستراتيجي الواحد نفسه»(15).

(14) أستند هنا إلى نص هو، دون شك، أوضح تعبير للافتراضات النظرية في هذه المرحلة عن أعمال فوكو: «جواب في الحلقة المعرفيَّة».
«Réponse au cercle d'epistémologie», Cahier pour l'analyse, 9 été 1968, p. 9-40, spécialement p. 40.

(15) المرجع السابق، ص 29.

إذًا، ما يشترك فيه المنتجون الثقافيون هو نسق إحالات مشترك، ومعالم مشتركة، باختصار شيء ما يشبه ما أشرت إليه من قبل تحت اسم مجال الممكنات. ولكن فوكو، مخلصًا في ذلك لتراث سوسير وللقطيعة الحاسمة التي يجريها بين اللسانيات الداخلية واللسانيات الخارجية،

.episteme يؤكد على الاستقلال المطلق «لحقل الممكنات الإستراتيجية» هذا، ويسميه الإبستمية طامعًا بأن نجد فيما «illusion doxologique» وبمنطقية شديدة يرفض وهم منطق الاعتقاد الفردي وفي «تناقض المصالح أو العادات العقلية «Champ de la Polemique» «يسميه «مجال المجادلة لدى الأفراد» (لا أستطيع أن أمنع نفسي من الشعور بأنني مستهدف...) مبدأ التفسير لما يحدث داخل «حقل الإمكانات الإستراتيجية». معنى ذلك أن ميشيل فوكو يحيل إلى سماء الأفكار، لو جاز لي التعبير، التعارضات والخصومات التي تجد جذورها في العلاقات بين المنتجين والمستخدمين للأعمال المعنية.

بالطبع ليس واردًا إنكار التحديد الخاص الذي يمارسه مجال الممكنات، بما أن إحدى مهام مفهوم الحقل المستقل نسبيًّا والمزود بتاريخ خاص هي الانتباه إلى ذلك؛ بالرغم من ذلك ليس ممكنًا التعامل مع النظام الثقافي، المعرفي الإبستمي، كنظام مستقل تمامًا: على الأقل لأننا بذلك نمنع أنفسنا من الانتباه إلى التغييرات التي تطرأ على هذا المجال المنفصل، اللهم إلا إذا قبلنا بأن له ميلًا طبيعيًا متأصلًا لأن يتغير، كما لدى هيجل، بواسطة شكل غيبي من حركة الذات وقع فوكو، مثل كثيرين غيره، تحت إغواء هذا الشكل من الجوهرية أو، إذا) .Selbstbewegung أحببنا، من الصنمية التي تجلت في ميادين أخرى وعلى الأخص في حالة الرياضيات، علينا أن الذي يذكر بأن الحقائق الرياضية ليست جواهر سرمدية تخرج Wittgenstein نتبع هنا فتجنشتين مدججة بالسلاح من دماغ الإنسان، لكنها منتجات تاريخية لنوع معين من العمل التاريخي المنجز .(طبقًا لقواعد وإنتظامية خاصة بهذا العالم الاجتماعي الخاص الذي هو الحقل العلمي

وينطبق النقد نفسه على الشكليين الروس. فهم، مثلهم مثل فوكو الذي نهل من المنبع نفسه، لا يأخذون في الاعتبار إلا نظام الأعمال، وشبكة العلاقات التي توجد بين الأعمال، أي بين النصوص intertextualite، وهم مضطرون مثله للبحث في نظام النصوص نفسه عن مبدأ على سبيل المثال يؤكد بوضوح أن كل ما هو أدبي لا يمكن أن Tynianov حيويتها. تينيانوف يكون محددًا إلا بواسطة الشروط الداخلية للنسق الأدبي. (يقول فوكو الشيء نفسه بالنسبة desautomatisation «أو «إلغاء الآلية automatisation «للعلوم). إنهم يجعلون من مسار «الآلية .ما يشبه القانون الطبيعي، الذي يشبه تأثير الاستنزاف الآلي، للتغيير الشعري

اختزال السياق

سأعود لمعالجة هذه النقطة وأتطرق الآن للتحليل الخارجي الذي، باعتباره ينظر للعلاقة بين العالَم الاجتماعي والأعمال الثقافية داخل منطق الانعكاس، يربط مباشرة الأعمال بالخصائص الاجتماعية للمؤلفين (وبأصلهم الاجتماعي) أو للجماعات الحقيقية أو المفترضة الموجهة إليها هذه الأعمال المزمع لها أن تحقق هذه الرغبات. كما نرى في الحالة الأكثر تعبيرًا فيما أعتقد وهي التحليل الذي خصصه سارتر لفلوبير، نجد منهج السيرة يجهد نفسه في البحث داخل خصائص الوجود الفردي للمؤلف عن المبادئ المفسرة التي لا تعلن عن نفسها إلا إذا أخذنا في الحسبان الحيز الأدبي المعني صورة مصغرة عن العالم microcosme الذي وجدت بداخله.

والتحليل الاستقصائي الذي يسعى لتحديد الخصائص الإحصائية لمجموعات الكتَّاب في لحظات مختلفة أو في تصنيفات مختلفة (مدارس، أساليب، إلخ.) أو في لحظة معينة ليس له قيمة أفضل كثيرًا بل هو في الواقع يطبق، غالبًا على مجموعات من المكان مبنية مسبقًا، مبادئ تصنيف هي نفسها مبنية مسبقًا. لكي نضفي عليه حدًا أدنى من الدقة علينا أن ندرس، كما فعل فرانسيس هاسكل Francis Haskell بالنسبة للرسم، تاريخ مسار بناء قوائم الأدباء التي يدرسها الإحصائيون Canonisation والعملية التراتبية التي أدت إلى حصر مجموعة، أي عملية التكريس من الكتَّاب المعترف بهم في لحظة ما من الزمن. ينبغي من جانب آخر دراسة تكوين نظم التصنيف وأسماء الحقب، و«الأجيال» والمدارس والحركات والأنواع إلخ...، التي تستخدمها في التقطيع الإحصائي والتي هي في الواقع نفسه أدوات وبواعث للصراعات. ونظرًا لعدم القيام بإثبات مثل هذه السلالة النقدية، فإننا نعرض أنفسنا لأن نحسم في مجال البحث ما هو ليس محسومًا في الواقع: على سبيل المثال حصر مجموعة الأفراد الذين ينطبق عليهم وصف الكتَّاب أي المعترف بهم من قبل الكتَّاب المعروفين أكثر كأصحاب حق في أن يسموا أنفسهم كتَّابًا (وينطبق الشيء نفسه إذا ما أردنا دراسة المؤرخين وعلماء الاجتماع). علاوة على ذلك، نتيجة لعدم القيام بتحليل التقسيمات الواقعية وبسبب تأثير التجميع الذي يفرضه منطق التحليل الإحصائي، نحن نخاطر بتدمير تماسك الوقائع، وعبر ذلك بتدمير العلاقات الإحصائية المؤسسة واقعيًا والتي تستطيع وحده أن تمسك بتحليل إحصائي مسلح بمعرفة للبنية الخاصة للحقل. هذا دون التذكير بالآثار التي يؤدي إليها الاستخدام غير الحَذِر للعينات المنتقاة بالصدفة (من يقبل عينة من كتّاب سنوات 1950 يغيب منها سارتر؟).

ولكن الدراسات الأكثر تعبيرًا عن نمط التحليل الخارجي هي الأبحاث ذات الاستلهام الماركسي، التي تحاول رد الأعمال إلى مفهوم عن العالم أو إلى المصالح الاجتماعية لطبقة معينة، كما نرى في دراسات كتّاب متنوعين مثل لوكاتش وجولدمان وبوركينو Lukacs, Goldmann, Borkenau حول) Adorno أو أدورنو (بشأن الرسم الفلورنسي) Antal أنتال ،(بشأن تكوُّن الفكر الآلي) إذ تفترض دراساتهم مسبقًا فهم العمل، من خلال رؤية للعالم أو المجموعة الاجتماعية .(هيدجر التي تجد تعبيرًا لها في عمل الفنان الذي يتحرك حينئذ كوسيط بمعنى ما. ينبغي تمحيص هذه الافتراضات السلفية الشديدة السذاجة، وهذه الإشكالات الأبوية الروحية والتي تنحو جميعها إلى الزعم بأن جماعة ما يمكن أن تؤثر مباشرة كعلة محددة أو كعلة غائبة (وظيفة) على إنتاج العمل. ولكن على مستوى
أعمق، لو استطعنا الوصول إلى تحديد الوظائف الاجتماعية للعمل، أي المجموعات و «المصالح» التي «يخدمها» هل نكون بذلك قد ساهمنا ولو قليلًا في فهم بنية العمل؟ إن القول بأن «الدين أفيون الشعب» لا يعلمنا شيئًا ذا بال عن بنية الرسالة الدينية: ويمكن أن أقول في الحال مستبقًا في ذلك منطق عرض الموضوع: إن بنية الرسالة هي شرط إنجاز الوظيفة، إذا كان هنالك وظيفة.

لقد قمت بصياغة نظرية الحقل في مواجهة مثل هذا النوع من الدائرة المنقطعة الإختزالية. إن حصر الانتباه على الوظائف يؤدي بالفعل إلى تجاهل مسألة المنطق الداخلي للموضوعات الثقافية، وبنيتها كلغة؛ وعلى مستوى أعمق يؤدي إلى نسيان الجماعات التي تنتج هذه الموضوعات (رجال دين، حقوقيون، مثقفون، كتاب، شعراء، فنانون، علماء رياضيات، إلخ.) والتي تؤدي الموضوعات لهم أيضًا وظائف. وهنا يسعفنا كثيرًا ماكس فيبر ونظريته في الفاعلين الدينيين. ولكن إذا كان له فضل اعتبار المتخصصين ومصالحهم الخاصة، أي الوظائف التي تحققها لهم أنشطتهم ومنتجاتهم: مذاهب دينية، نصوص قانونية، إلخ.، إلا أنه لم يلاحظ أن وحقول لها بنيتها microcosmes هي نماذج مجتمعات مجهرية Clercs عوالم أهل العلم وقوانينها الخاصة.

العويلم الأدبي Le microcosme litteraire

ينبغي في واقع الأمر تطبيق التفكير العلائقي على المجال الاجتماعي للمنتجين: العالم الاجتماعي المصغر الذي تنتج فيه الأعمال الثقافية، الحقل الأدبي، الحقل الفني، الحقل العلمي، إلخ.، هو مجال علاقات موضوعية بين أوضاع، مثلًا وضع الفنان المعترف به ووضع الفنان الملعون على سبيل المثال، ولا يمكننا فهم ما يحدث إلا إذا حددنا كل فاعل أو كل مؤسسة في علاقاتها الموضوعية مع الآخرين. يتم، في داخل هذا الأفق الخاص لعلاقات القوى النوعية وفي الصراعات التي تستهدف الحفاظ عليها أو تغييرها، الإحاطة باستراتيجيات المنتجين وشكل الفن الذي يدافعون عنه، والأحلاف التي يعقدونها والمدارس التي يؤسسونها، وذلك عبر المصالح الخاصة التي تنحصر بها.

لا تستطيع المحددات الخارجية التي يستند إليها الماركسيون -مثل انعكاس الأزمات الاقتصادية، أو التحولات التقنية أو الثورات السياسية- أن تمارس تأثيرها إلا عبر تغيير بنية الحقل الذي نتجت عنه، إذ يمارس هذا الحقل انعكاسًا معادلًا لانكسار الشعاع (على شاكلة البلور) عندها فقط وشرط معرفة القوانين الخاصة بعمل الحقل (أي «عامل :(Prisme المتعدد الألوان انكسار» الشعاع وبالتالي درجة حركته الذاتية) عندها يمكننا أن نفهم التغييرات في العلاقات بين الكتَّاب، أي بين أصحاب الأنواع المختلفة (شعر، رواية، مسرح على سبيل المثال) أو بين المفاهيم الفنية المختلفة (الفن للفن أو الفن الاجتماعي مثلًا) التي تحدث على سبيل المثال في مناسبة تغيير النظام السياسي أو أزمة اقتصادية.

المواقف واتخاذ المواقف

ولكن قد يقال أين تصبح الأعمال في كل هذا، ألم تفقد في الطريق ما أضافه المدافعون البارعون عن القراءة الداخلية؟ إن منطق أداء الحقول يجعل الممكنات المختلفة التي تشكل مجال الممكنات في لحظة ما من الزمان، قد تبدو للفاعلين وللمحللين غير متوافقة من وجهة نظر المنطق، في حين أنها تكون متلائمة من وجهة النظر الاجتماعية فقط كما هو الحال تحديدًا مع المناهج المختلفة لتحليل الأعمال التي قمت بفحصها. يؤدي منطق الصراع والتقسيم إلى معسكرات متناقضة تتقاسم حول الإمكانات المقدمة موضوعيًا -لدرجة أنها لا ترى أو لا تريد أن ترى فيها إلا جزءًا صغيرًا- يؤدي أن تظهر بعض الخيارات التي في حالات معينة لا شيء يفصل بينها منطقيًا، أنها لا يمكن التوفيق بينها. نتيجة أن كل معسكر يحدد موضعه انطلاقًا من تعارضه

مع الآخرين فلا يستطيع أن يتفهم الحدود التي تفرض نفسها في العمل الذي بواسطته يتركب المؤلف. نرى ذلك بوضوح في حالة فوكو حيث يعتقد أنه مضطر إلى استبعاد المجال الاجتماعي لبناء ما أسميه مجال الممكنات (العويلم الفني أو الأدبي أو العلمي) ومنها مجال التعبير. في الغالب تمثل التناقضات الاجتماعية التي تتضمن الخلافات النظرية والمصالح المرتبطة بهذه التناقضات، كما هو الحال هنا، العقبة الوحيدة أمام الذاتية والخلاصة بنتيجة.

هكذا يمكننا الاحتفاظ بكل مكتسبات وكل اقتضاءات المقاربة الاستدخالية internaliste والاجتماعية، بإقامة وصل علاقة بين مجال الأعمال (أي الأشكال externaliste والاستخراجية والأساليب، إلخ.) منظورًا إليها كحقل لاتخاذ المواقف لا يمكن استيعابه إلى علائقيًا على صورة أي كنظام فجوات تفاضلية، وبين مجال المدارس أو المؤلفين منظورًا Phonemes نظام الصوتيات إليه كنظام أوضاع تفاضلية في حقل الإنتاج. ليسهل فهم ذلك نلجأ إلى تبسيط الأمر بشدة لدرجة تحتمل الإغاظة فنقول أن المدارس والمؤلفين والمجلات... إلخ.، توجد في وبواسطة الفروق أن تكون مميزًا أو أن تكون» :Benveniste التي تفصل بينهم. ونذكر مرة أخرى قول بنفنيست معنيًا الأمر واحد».

هكذا بضربة لازبة تجد العديد من المشكلات الأساسية حلًّا وفي المقام الأول مشكلة التغيير. وعلى سبيل المثال إن محرك سيرورة «الابتذال» و «نزع الابتذال» الذي يصفه الشكليون الروس لا يوجد مسجلًا داخل الأعمال نفسها، ولكن في التضاد المكوِّن لكل حقول الإنتاج الثقافي من الحقل الديني بين الأورثوذوكية والهرطقة: من Paradigmatique والذي يكتسي شكلًا نموذجيًا عندما يتطرق لموضوع الدين بخصوص مهام كل من Weber الأمور الدالة أن يتحدث فيبر الكهنوت والأنبياء، عن «الابتذال» أو «التنميط»، وعن «نزع الابتذال» و «كسر التنميط» أن السيرورة التي تؤدي لإنتاج الأعمال هي نتاج الصراع بين الفاعلين الذين، بسبب من وظيفة وضعهم في الحقل وارتباطهم برأسمالهم الخاص يجدون في مصلحتهم التمسك بالمحافظة أي بالنمطية والتنميط أو بالتهديم والتخريب الذي يتخذ في العادة شكل العودة إلى الينبوع، أي الصفاء الأصولي ونقد الهرطقة.

من المؤكد أن وجهة التغيير تتوقف على حالة نظام الممكنات (على سبيل المثال الأسلوبيات) التي يتيحها التاريخ والتي تعيِّن ما هو ممكن وما هو مستحيل عملًا أو تفكيرًا في لحظة معينة

من الزمان وفي حقل محدد؛ ولكن من المؤكد أيضًا أنه يعتمد على المصالح (التي هي في الغالب «غير مهمة» بالمعنى الاقتصادي للكلمة) التي توجه الفاعلين -طبقًا لأوضاعهم في القطب السائد أو في القطب المسود من الحقل- إلى الإمكانات الأكثر ضمانًا والأكثر تأسيسًا أو إلى الممكنات الجديدة من بين تلك التي تم تشكيلها اجتماعيًّا أو اتجاه ممكنات ينبغي ابتداعها قطعة فوق قطعة.

إن تحليل الأعمال الثقافية يتخذ موضوعًا بإقامة الصلة بين بنيتين متماثلتين، بنية الأعمال (أي النوع وأيضًا الشكل، والأسلوب والموضوع... إلخ.) وبنية الحقل الأدبي؛ أو الفني، أو العلمي أو القانوني، إلخ.) كحقل للقوى الذي لا ينفصم عن حقل الصراعات. فمحرك تغيير الأعمال الثقافية، (لغة وفنًّا وأدبًا وعلمًا، إلخ.) يكمن في الصراعات التي تكون حقول الإنتاج جزءًا منها ومتلائمة مع المكان. هذه الصراعات التي تهدف إلى حفظ أو تغيير ميزان القوى الموجود في حقل الإنتاج تؤدي بداهة إلى حفظ أو تغيير بنية حقل الأشكال التي هي أدوات ورهانات هذه الصراعات.

تعتمد استراتيجية الفاعلين والمؤسسات الملتزمة في الصراعات الأدبية أي اتخاذ المواقف (سواء كانت خاصة متعلقة بالأسلوب على سبيل المثال، أو غير خاصة، سياسية أو أخلاقية، إلخ.) على الوضع الذي يحتلونه في بنية الحقل، أي في توزيع رأس المال الرمزي الخاص، سواء شرَّعته الهيئات أم لا (اعتراف داخلي أو شهرة خارجية) والذي بوساطة استعداداتهم المكونة لسيمائهم habitus (وهي المستقلة نسبيًّا عن مواقعهم)، يجبرهم إما على المحافظة أو على تغيير بنية هذا التوزيع، أي على العمل على ديمومة قواعد اللعبة الموجودة أو على قلبها. ولكن هذه الاستراتيجيات، من خلال موضوعات الصراع بين السائدين والراغبين في التغيير، ومن خلال المسائل التي يتصادمون من أجلها، تعتمد أيضًا على وضع الإشكالية الشرعية، أي مجال الممكنات الموروثة من الصراعات السابقة الذي يهدف إلى تحليل مجال اتخاذ المواقف الممكنة ويوجه كذلك البحث عن حلول وبالتالي يوجه تطور الإنتاج.

إن العلاقة القائمة بين المواقع واتخاذ المواقف، لا تتضمن، كما نرى، أي حتمية تلقائية: يبني كل منتج أو كاتب أو فنان أو عالم مشروعه الإبداعي الخاص اعتبارًا من إدراك الممكنات المتاحة التي تؤمنها له أصناف الإدراك والتخمين المطبوعة في سيمائه غبر خط سير محدد، وانطلاقًا أيضًا من النزوع إلى قبول الإمكانات أو رفضها أو تلك التي توحي بها إليه مصالحه المرتبطة

بوضعه في اللعبة. لكي نلخص نظرية معقدة ببعض العبارات، أقول إن كل مؤلِّف، باعتباره يشغل وضعًا في مجال، أي في حقل قوى (لا يمكن اختزاله إلى مجرد تجميع لنقاط مادية) وهو أيضًا حقل صراعات يهدف إلى حفظ أو تغيير حقل القوى، لا يوجد ولا يستثمر بالعيش إلا تحت عبء الإلزامات الهيكلية للحقل (العلاقات الموضوعية التي تنشأ بين الأنواع مثلًا) كما أنه أيضًا يؤكد على الفارق التفاضلي، الذي يكوّن موقعه ووجهة نظره، مفهومة على أنها نظرة مأخوذة من وجهة ما، باتخاذه لمواقف جمالية ممكنة، آنيًا أو مستقبليًا، في مجال الممكنات (ومتخذًا بذلك موقفًا بشأن المواقع الأخرى). هكذا يتموضع ولا يمكن أن لا يعين أو أن لا يميز نفسه، وهذا يتم حتى خارج أي بحث عن التمييز: بدخوله في اللعبة فإنه يقبل ضمنًا الأعباء والإمكانات الكامنة في اللعبة، التي تقدم إليه وإلى كل من يفهمون قواعد اللعبة «كأشياء ينبغي عملها» أو أشكال ينبغي خلقها أو طرق ينبغي اختراعها باختصار كممكنات مزوَّدة «بزعم في الوجود» كبير نسبيًّا.

إن التوتر بين الأوضاع الذي يكوِّن بنية الحقل هو أيضًا الذي يحدد تغييره من خلال الصراعات من أجل مستهدفات هي نفسها منتَجة بواسطة الصراعات؛ لكن مهما كانت درجة استقلال الحقل، فإن نتيجة الصراعات لا تكون مستقلة تمامًا عن العوامل الخارجية. هكذا تعتمد علاقات القوى بين «المحافظين» و«المجددين»، بين الأرثوذوكس والهراطقة، القدامى والجدد (أو «المحدثين»)، بشكل قوي، على وضع الصراعات الخارجية والدعم الذي يجده هؤلاء أو أولئك من -الخارج- على سبيل المثال بالنسبة للهراطقة يجدونه في نشأة زبائن جدد ارتبط ظهورهم في الغالب بتغيير في النظام التعليمي. وهكذا على سبيل المثال، لم يكن ممكنًا نجاح الثورة الانطباعية والكتَّاب (Les rapins الرسامون الفاشلون) بدون ظهور جمهور جديد من الفنانين الشبان الشبان والذي حدده «زيادة في إنتاج» أصحاب الشهادات الناتج عن تعديلات ملازمة للنظام التعليمي.

حقل نهاية القرن

نظرًا لعدم إمكانية توضيح هذا البرنامج البحثي بصورة ملموسة عن طريق وصف معمق لحالة محددة في الحقل الأدبي، أود أن أشير فقط، مخاطرًا بأن أكون تبسيطيًّا أو قطعيًا (Dogmatique) إلى بعض الملامح العامة للحقل الأدبي كما ظهر في فرنسا في سنوات 1880، أي في اللحظة التي بدأت تتأسس فيها بنية هذا الحقل كما نعرفها اليوم(16). فالتناقض بين الفن

والمال الذي يشكل بنية حقل السلطة يعاد انتاجه في داخل الحقل الأدبي، ويأخذ شكل التناقض بين الفن «الصافي» وهو رمزيًّا سائد لكنه اقتصاديًّا مسود -الشعر وهو التجسيد النموذجي للفن «الصافي» يباع بصعوبة- والفن التجاري في صيغتيه: مسرح الشارع الذي يجني عوائد كبيرة ويحظى بتقدير البرجوازية (الأكاديمية)، والفن الصناعي من فكاهة وروايات شعبية (مسلسلات) وصحافة وكباريهات.

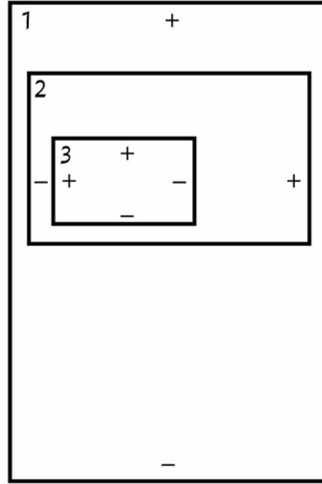
16) من أجل مزيد من التوضيح انظر بيار بورديو: قواعد الفن، بنية وإبداع الحقل الأدبي.
Genèse et structure du champ littéraire, Paris, Éd. du Seuil 1992, p. 165-200.

هكذا يتولد لدينا بنية موضَّحة، تتماثل مع بنية حقل السلطة. يتعارض فيها، كما نعرف، المثقفون الأغنياء في رأس المال الثقافي والفقراء (نسبيًا) في رأس المال الاقتصادي، مع أرباب الصناعة والتجارة، الأغنياء في رأس المال الاقتصادي والفقراء (نسبيًا) في رأس المال الثقافي. فمن جهة هناك الاستقلال الأقصى عن الطلب في السوق والزهو بقيم العفاف، وفي الجانب الآخر الاعتماد المباشر، المكافَئ بالنجاح الفوري، على الطلب البرجوازي في حالة المسرح، والطلب البرجوازي الصغير بل والشعبي في حالة الفكاهة والرواية - المسلسلة. يكون لدينا عندئذ كل الخصائص المعروفة للتعارض بين حقلين فرعيين (sous-champs)، وله أحدهما انتاجه ضيق سوقه الخاص، والآخر للإنتاج الكبير.

يتقاطع مع هذا التعارض الرئيسي تعارض ثانوي، عمودي، حسب نوعية الأعمال والتركيب الاجتماعي للجمهور المرتبط بها. في القطب الأكثر استقلالًا أي من جانب المنتجين من أجل الإنتاج، يقوم هذا التعارض بين الطليعة المكرسة (على سبيل المثال، البارناسيون Parnassiens) مع الطليعة الوليدة (الشباب) أو الطليعة (في الثمانينات وكذلك الرمزيون وإن كان بدرجة أقل التي تشيخ ولكنها غير مكرسة، في القطب الأكثر تبعية يكون التعارض أقل وضوحًا وينشأ بالأخص حسب النوعية الاجتماعية للجمهور -مقابلًا على سبيل المثال مسرح الشارع والفكاهة بكل أشكال الفن الصناعي.

كما نرى، كان التعارض الرئيسي، حتى حوالي سنوات 1880 يتركب جزئيًّا مع التعارض بين الأنواع أي بين الشعر والمسرح وكانت الرواية المشتتة جدًّا تحتل موقعًا وسيطًا. فالمسرح الذي يوجد عامة في الحقل الفرعي للإنتاج الكبير (نذكر فشل مسرح كل دعاة الفن للفن) ينقسم، مع ظهور هذه الشخصيات الجديدة لرهط من المخرجين، أنطوان ولوني بو (Antoine et Lugné-Poe)

على وجه الخصوص الذين بسبب تعارضهم نفسه سيعملون على انبثاق كل مجال الممكنات التي ينبغي على كل التاريخ اللاحق للحقل الفرعي أن يأخذها في الحسبان.



رسم بياني للحقل الفني (3) يقع في القطب المسيطر عليه من حقل السلطة (2) الذي يقع بدوره في قطب السيطرة للمجال الاجتماعي (1).

القطب الإيجابي، موقع المسيطر = +

القطب السلبي، موقع المسيطر عليه = -

هكذا يكون لدينا مجال ذو بعدين وصيغتين من الصراع ومن التاريخ: من جانب الصراعات بين الفنانين الفاعلين في المجالين الفرعيين «الصافي» و «التجاري» حول التعريف للكاتب وكذلك شخصية الفن والفنان (هذه الصراعات بين الكاتب أو الفنان «الصافي» الذي ليس له «زبائن» سوى منافسيه والذي ينتظر منهم الاعتراف به والكاتب أو الفنان «البرجوازي» الساعي للشهرة الاجتماعية وللنجاحات التجارية، هي أحد الأشكال الرئيسية للصراع من أجل فرض مبدأ سائد للسيادة الذي يقابل، داخل مجال السلطة، المثقفين والبرجوازيين معبرًا عنهم بواسطة المثقفين «البرجوازيين»). وفي الجانب الآخر، في القطب الأكثر استقلالًا، أي في المجال الفرعي للإنتاج المحدود، هناك الصراعات بين الطليعة المكرسة والطليعة الجديدة.

يتبنى مؤرخو الأدب أو الفن دون أن يدروا، رؤية المنتجين من أجل الإنتاج، ويطالبون (بنجاح) باحتكار اسم الفنان أو الكاتب، وبذلك لا يعرفون ولا يعترفون إلا بالحقل الفرعي للإنتاج المحدود، فتكون تصورات الحقل وتاريخه نتيجة لهذا محرفة. تنبع التغييرات التي تحدث داخل

حقل الإنتاج من بنية الحقل نفسها، أي من التعارضات المتزامنة بين موقعين متنافرين داخل الحقل الإجمالي. ويكون هدفها تحديد درجة الاحترام داخل الحقل (الاعتراف) أو في خارجه (الشهرة)، وفيما يتعلق بالموقع داخل الحقل الفرعي للإنتاج الضيق، والموقع داخل بنية توزيع رأس المال الناشئ عن الاعتراف، (يميل هذا الموقع المرتبط بمدة العمر، والتعارض بين السائد والمسود وبين الأرثوذوكسي والهرطقي، إلى أن يأخذ شكل الثورة الدائمة للشباب ضد الشيوخ والجديد ضد القديم).

اتجاه التاريخ

إن التغييرات التي تتأتى في حقل الإنتاج المحدود، كونها بالتحديد ناجمة عن بنية الحقل نفسه، مثلًا انعكاسات حدث سياسي) تتميز بهامش استقلالي واسع، عن التغييرات الخارجية المعاصرة أو في إطار مغاير تمامًا مثل الطاعون الأسود في صيف 1348 في Anzin، مثل إضرابات أنزان التي تبدو في الظاهرة عنصرًا حاسمًا في تحديد هذه التغيرات بينما ليست، عمليًّا، ،(فلورنسا سوى تلاقيات صدفية في سلسلة من الأسباب المستقلة نسبيًّا بعضها عن بعض. إن ما يصنع تاريخ الحقل هو الصراع بين المتحكمين والطامعين، بين حملة المنصب أو اللقب (كتَّاب، فلاسفة، علماء، إلخ.) ومبارزيهم: فدخول الكتَّاب والمدارس والأعمال في مرحلة الشيخوخة هو نتاج صراع بين أولئك الذين مضى عليهم الزمن وبين الذين يكافحون في سبيل الاستمرار وهؤلاء الذين لا يستطيعون بدورهم أن يأخذوا لدائرة الضوء دون أن يطردوا للماضي كل الذين لديهم مصلحة في تأبيد الحاضر ووقف عجلة التاريخ.

في داخل كل نوع فني، تنزع الطليعة الجديدة في الصراع الذي يضعها في مواجهة الطليعة المكرسة، إلى أن تطرح من جديد أسس النوع نفسها للبحث والمطالبة بالعودة إلى المنابع وإلى طهارة الأصول، يترتب على ذلك أن يميل تاريخ الشعر والرواية والمسرح إلى أن يقدم نفسه كمسار من الطهارة. ومن خلال هذا المسار يتقلص أكثر فأكثر كل نوع من هذه الأنواع، عبر عودته إلى النقد الذاتي، والمبادئ وإلى مسلماته، وتنحصر أكثر فأكثر وبشكل كامل بالصفاء هكذا تميل سلسلة الثورات الشعرية ضد الشعر القائم، التي طبعت تاريخ ،(sa quintessence) النقي الشعر الفرنسي منذ الرومانسية،

إلى أن تستبعد من الشعر كل ما يُعرّف «الشعري»: الأشكال الأكثر سيادة، البحر الإسكندري

بل والقصيدة نفسها، وباختصار كل ما أسماه أحد الشعراء Sonnet والسونتية Alexandrin «الخرير» الشعري وكذلك صور البلاغة والمقارنة والمجاز والأحاسيس المصطنعة والغنائية والتدفق والعواطف النفسية. وعلى المنوال نفسه يميل تاريخ الرواية الفرنسية بعد بلزاك إلى ساهم فلوبير، بحلمه في «كتاب عن لا شيء» والأخوان ،romanesque «استبعاد «الروائي جونكور، بطموحهم في «رواية بلا أحداث غير متوقعة وبلا حبكة وبلا تسلية وضيعة»، في البرنامج الذي أعلنه الأخوان جونكور أنفسهم «قتل الروائي». استمر البرنامج، بدءًا من جويس مع اقتراح الرواية التي يختفي منها كل خط قصصي ،Faulkner إلى كلود سيمون مرورًا بفوكنر وأخيرًا يميل تاريخ الإخراج المسرحي، بالطريقة نفسها، .fiction والتي تكشف عن نفسها كخيال دائمًا، إلى استبعاد «المسرحي» ويكتمل في عرض مغرق بالوهمية، لوهم الملهاة.

من المفارقة، في هذه الحقول التي هي مواقع لثورة دائمة، أن يكون منتجو الطليعة محكومين بالماضي حتى في ابتكاراتهم الرامية لتجاوزه كأن هذه الابتكارات وتلك الأعمال مسجلة، في مجال الممكنات الملازم للحقل نفسه. إن ما ينتج في الحقل يكون أكثر فأكثر معتمدًا على التاريخ الخاص بالحقل، ويصعب أكثر فأكثر استنتاجه أو توقعه انطلاقًا من معرفة حالة العالم الاجتماعي (الوضع الاقتصادي، السياسي، إلخ.) في اللحظة المعنية. يتحقق الاستقلال النسبي للحقل دائمًا أكثر في أعمال لا تدين خصائصها الشكلية وقيمتها إلا للبنية، وبالتالي إذن لتاريخ الحقل مُبْطِلًا دائمًا أكثر فأكثر التفسيرات التي تسمح لنفسها، عبر وصلة قصيرة،
أن تنقل مباشرة ما يحدث في العالم إلى ما يحدث في الحقل.

وكما أنه لا مكان للبسطاء، على مستوى الإنتاج، إلا باعتبار الفنان غرضًا، فإن الالتقاط البسيط من الدرجة الأولى ليس له مكان أيضًا: فالعمل الإنتاجي طبقًا لمنطق حقل شديد الاستقلالية يتطلب التقاط الفروقات، أي تمييزي، منتبه للفروق مع الأعمال الأخرى سواء كانت معاصرة أو سالفة. ويترتب على ذلك، وبشكل متناقض، أن الاستهلاك المناسب لهذا الفن الذي هو إنتاج لقطيعة دائمة مع التاريخ ومع التراث، يميل لأن يصبح بالتدريج تاريخيًّا. فالتذوق والتلذذ شرطهما المعرفة والوعي بمجال الممكنات الذي ينتج العمل، و «الإضافة» التي تحملها كما يقال، لا يمكن إدراكها إلا عبر مقارنة تاريخية.

هكذا تجد المشكلة المعرفية التي تطرح على العلم وجود الفنون «الخالصة» (والنظريات «الشكلانية» التي توضح أساسها) حلًا لها. ففي التاريخ يكمن مبدأ الحرية تجاه التاريخ، ويكمن التاريخ الاجتماعي في مسار الاستقلالية (الذي قدَّمْتُ للتوّ تصورًا عامًّا له) بأن يأخذ بالاعتبار التحرر من «السياق الاجتماعي» إذ إن إقامة العلاقة المباشرة مع الشروط الاجتماعية يتم إلغاؤها برهة من أجل تفسيرها والتحدي الذي توجهه إلى علم الاجتماع، الجمالية الشكلية، التي لا تريد أن تعترف إلا بالشكل في الإنتاج وبالقدر نفسه في الالتقاط، قد تم تجاوزه: فالرفض الذي يعارض به الطموح الشكلي أي منحى من التأريخية، يقوم على الجهل بشروط الطموح الشكلي الاجتماعية للممكنات أو، على وجه الدقة، على نسيان المسار التاريخي الذي تشكلت خلال مجراه الشروط الاجتماعية للفصل عن التحديدات الخارجية. أي مسار حقل الإنتاج المستقل نسبيًّا والجمالية الخاصة التي يجعلها ممكنة. إن أساس الاستقلال تجاه الشروط التاريخية، الذي يتأكد في أعمال نابعة من هم خالص بالشكل، يكمن في المسار التاريخي الذي قاد إلى انبثاق عالم قادر على أن يضمن، لمن يقطنونه هذا الاستقلال.

استعدادات ومسارات

بعد أن تناولنا سريعًا بنية الحقل ومنطق أدائه وتغيراته، (كان من المفترض تناول العلاقة مع الجمهور التي تلعب هي أيضًا دورًا محددًا) يبقى وصف العلاقة التي تنشأ بين الفاعلين الأفراد، وإنتاج أدبي. trajectoire وبالتالي سيمائهم، وقوى الحقل التي تأخذ موضوعيتها في مسار وخلافًا لسيرة الكاتب الذاتية العادية، يتشكل المسار من سلسلة المواقع المتعاقبة التي يشغلها هذا الكاتب في الحالات المتعاقبة للحقل الأدبي. ويصبح هذا المسار معروفًا فقط نتيجة وجوده في مثل كتابته في relationnellement بنية الحقل، أي مرة أخرى يتحدد معنى هذه الأوضاع علائقيًا هذه المجلة أو تلك، ولدى هذا الناشر أو ذاك أو اشتراكه مع هذا الفريق أو ذاك... إلخ.

في داخل حالة معينة من الحقل، تحددها جملة من حالات مجال الممكنات وطبقًا للوضع النادر بدرجة أو بأخرى الذي يحتله الكاتب والذي يتطور بصورة مختلفة حسب الاستعدادات التي يستمدها من أصله الاجتماعي، يأخذ الكاتب أحد الممكنات المعروضة بصورة لا واعية في أغلب الحالات. وإذ لا أرغب في الدخول في تفاصيل التحليل الجدلي بين المواقع والاستعدادات التي تشكل مبدأ هذا الاستنتاج، فإنني أكتفي بتسجيل التطابق المدهش بين تراتبية المواقع (أنواعها

وفي داخل هذه الأنواع أساليبها) وبين تراتبية الأصول الاجتماعية وبالتالي تراتبية الاستعدادات المرتبطة بهذه الأصول. فعلى سبيل المثال فإن الرواية الشعبية هي في أكثر الأحيان متروكة للكتاب المتحدرين من طبقات كادحة والأقلام النسائية، في حين نجد المعالجات الأكثر بعدًا وشبه المحاكاة من اهتمام الكتَّاب الميسورين وقصة فانتوماس التي احتفى بها أبولينار Apollinaire المثل الأكثر دلالة.

قد يقال ماذا تضيف هذه الطريقة الخاصة في فهم العمل الفني؟ وهل عقلنة الأعمال الفنية تستحق عناء التضحية بسحرها الخاص؟ وماذا يجنى من التحليل التاريخي من يرغب أن يعيش تجربة مطلقة بعيدة عن تفاعلات التكوين التاريخي، غير متعة قلقه غالبًا جراء علمه بالشيء.

إن الرؤية التاريخانية historiciste المتعمدة التي تفضي إلى التزود بمعرفة دقيقة للشروط التاريخية في انبثاق منطق فوق تاريخي مثل الفن والعلم، هذه الرؤية غرضها أولًا تخليص الخطاب النقدي من المحاولات الأفلاطونية لعبادة صنمية الجوهر والأدب والشعر أو الرياضيات في مجال آخر. إن تحليلات الجوهر التي كرس لها «المنظرون» أنفسهم لا سيما الشكليون الروس وجاكوبسون Jakobson الذي آلف الشكل القائم بذاته «للأدبية» بالنسبة phénoménologie وتحليل ما هوى eidétique مثل الأب بريمون Brémond وعديدون غيرهم وأنطونين آرتو Artaud بالنسبة «للشعر الصافي» أو «المسرحية» (théatralité)، غير هؤلاء لم يفعلوا، وبدون دراية، غير استعادة الإنتاج التاريخي لعمل جماعي بطيء وطويل من تجريد الماهية في كل نوع من الأنواع (الأدب والشعر والمسرح) التي صاحبت حقل الإنتاج: فالثورات التي دارت في حقل الإنتاج أدت شيئًا فشيئًا إلى فصل الأساس المخصوص بالأثر الشعري أو المسرحي أو الروائي، ولم يبق منه (في حالة الشعر (Ponge) كما هي لدى بونج) ظاهرًا غير عصارة عالية الكثافة والنشوة وخاصيات مشغولة بعناية لتحميل النوع المطروق أثرًا مميزًا معترفًا به، وذلك دون العودة إلى تقنيات معهودة ومُقَرًّا لها أنها شعرية أو مسرحية أو وراثية.

ينبغي الإقرار والقبول أن «فعل الأعمال بالإعمال» الذي تحدث عنه برونتير Brunetiére، لا يحدث مطلقًا إلا من خلال وسيط إلا من خلال وسيط ثالث هو المؤلفون. وما يضفون عليه من مسحة جمالية أو علمية مهما كانت نقية، يتم تحديدها تحت تأثير الضغوط ومساحة الموقع الذي يحتله المؤلفون في بنية حالة خاصة جدًّا لجزء من العالم الأدبي أو الفني يعيُن التاريخ زمانه

ومكانه. فالتاريخ لا يمكنه إنتاج الكونية إلا عبر إرساء عوالم اجتماعية. وبتأثير الكيمياء الاجتماعي لقوانين عملها الخاصة، تنحو هذه العوالم إلى استخراج عصارة التسامي الكوني في مواجهة، تكون غالبًا مريرة، بين وجهات النظر الخاصة. إن هذه الرؤية الواقعية التي تجعل من الإنتاج الكوني ورشة جماعية خاضعة لبعض القواعد، تبدو لي أكثر طمأنينة أو أكثر إنسانية إذا جاز القول، من الاعتقاد بالمواهب الإعجازية والعبقرية الخلاقة أو الولع في حب الشكل.

ملحق 1

وهم السيرة الذاتية

قصة الحياة هي إحدى مفاهيم الحس المشترك التي دخلت خلسة إلى محيط العلم أولاً بلا هرج أو مرج عن طريق الإثنولوجيين، ثم عبر علماء الاجتماع بشيء من الإحتفاء. فالحديث عن قصة الحياة يفترض على الأقل، وهو ليس شيئًا بسيطًا، أن الحياة لها تاريخ وأن عمر الفرد لا ينفصل عن مجموعة الأحداث التي عاشها هذا الفرد، فهي تاريخه وعمره لا يعدو عن سرد هذا التاريخ.

هذا هو معنى الحس المشترك أي اللغة العادية التي تسرد الحياة كأنها معبر أو طريق أو درب متعرج (هرقل بين الفضيلة والرذيلة)، أو كأنها منفذ أو مسار وسباق وممر وسفر ومسيرة يشتمل على («بداية في «الحركة» mobilite») موجهة، أو كأنها انتقال خطى موحد الاتجاه الحياة»)، ومراحل وكذلك نهاية بمعناها المزدوج نهاية الطريق ونهاية التاريخ. وكل هذا يعني القبول ضمنيًّا بفلسفة التاريخ بمعنى تعاقب الاحداث التاريخية وتشتمل على فلسفة التاريخ، بمعنى السرد التاريخي وباختصار على نظرية القص التاريخي أو الروائي في هذه العلاقة غير القابلة للتعريف، وتسمى السيرة أو السيرة الذاتية تحديدًا.

دون زعم بمعالجة كل كبيرة وصغيرة، يمكننا أن نحاول بيان بعض افتراضات هذه النظرية.
أولًا اعتبار أن «الحياة» تشكل كلًّا، مجملا متماسكًا وموجهًا يمكن ويجب أن ينظر إليه كتعبير توحيدي «لنية» ذاتية وموضوعية، لمشروع: لا يفعل المفهوم السارتري عن «المشروع الأصلي» سوى أن يعرض بصراحة ما هو متضمن فيما «سبق» و «حينئذ» و «منذ نعومة أظفاره» إلخ، الموجودة في السِّير العادية أو في الـ «دائمًا» («أحببت دائمًا الموسيقى») الموجودة في «قصص الحياة». هذه الحياة المنظمة كقصة (كتاريخ) (بمعنى حكاية) تدور، طبقًا لترتيب زمني هو أيضًا ترتيب منطقي، منذ بداية، أصل بالمعنى المزدوج كنقطة وكبدء، ولكن تقترح أيضًا كأساس وكسبب للوجود وكعلة أولى، حتى نهايتها التي هي هدف واكتمال (telos). الحكاية سواء كانت سيرة أو سيرة ذاتية، كحكاية المستقصى عنه الذي يعرض نفسه لمستقصي، أحداثًا، دون أن تدور كلها ودائمًا في تتابع زمني صارم (أي شخص قام بتحقيق سيرة حياة يعرف أن التحقيقات تفقد دائمًا خط التتابع الزمني الصارم) تميل أو تزعم أنها تنتظم في مقاطع

مرتبة حسب علاقات معقولة. ذات السيرة وموضوعها (المستقصي والمستقصى عنه) لهما نوعًا ما المصلحة نفسها في قبول مسلمة معنى الوجود مروية (وضمنيًّا، كل وجود).

يمكننا دون شك افتراض أن حكاية السيرة الذاتية تستلهم دائمًا، على الأقل في جزء منها، من الاهتمام بانسجام المعنى، ومن التصويب، في استخراج منطق ذي أثر متقادم ومستقبلي في الوقت نفسه، وفي محتوى ودوام مقيمة علاقات معقولة كتلك التي بين المعلول والعِلَّة الفاعلة بين الحالات المتعاقبة، هكذا تتشكل من مراحل في تطور ضروري. (ومن المحتمل أن هذه الفائدة المجنية من التماسك والضرورة تكمن في مبدأ المصلحة -المتنوعة حسب الوضع والمسيرة- التي يسديها المستقصى عنهم لمشروع السيرة).(17)

17) Cf. F. Muel-Dreyfus, Le Métier d›éducateur, Paris, Ed. de Minuit, 1983.

هذا الرضوخ لأن يصبح المرء إيديولوجيًا لحياته في انتقائه، طبقًا لاهتمام شامل، بعض الأحداث الدالة ومقيمًا بينها روابط خاصة لتبرير وجودها وسبكها سبكًا متماسكًا، كتلك التي يتضمنها تأسيسها كأسباب أو، في الغالب الأعم، كغايات، يجد التواطؤ الطبيعي من جانب كاتب السيرة الذي يدفعه كل شيء ابتداء من استعداداته كمحترف للتفسير لقبول هذا الخلق الصناعي للمعنى.

من الدال أن اهمال بنية الرواية كحكاية خطية، جاء متواكبًا مع نقد رؤية الحياة كوجود مزود بمعنى، أي بدلالة وباتجاه. هذه القطيعة المزدوجة التي ترمز إليها رواية فولكنر «الصخب والعنف» الذي قدمه anti-histoire تعبر عن نفسها بوضوح في تعريف الحياة كمضادة للقصة شكسبير في نهاية مسرحية ماكبث: «إنها قصة يحكيها أبله، قصة مليئة بالصخب والعنف، لكنها خالية من المعنى». إن إنتاج قصة حياة، معالجة الحياة كقصة أي كحكاية متماسكة متسلسلة الأحداث الدالة والموجهة، قد يعني التضحية بالخضوع لوهم بلاغي، لتقديم مشترك للوجود لا يكف نوع معين من التراث الأدبي عن تدعيمه. ولذا فمن المنطقي أن نطلب العون من أولئك الذين أجروا قطيعة مع هذا التراث حتى على أرض اكتماله النموذجي. وكما يشير آلان روب جرييه (Alain Robbe-Grillet)، «أن قدوم الرواية الجديدة مرتبط تحديدًا بهذا الاكتشاف: الواقعي غير متصل، مكون من عناصر متجاورة بلا أي مبرر كل عنصر وحيد فريد في ذاته، ومن الصعب الإمساك به لدرجة أنه ينبثق دائمًا بطريقة غير متوقعة، خارج السياق، اعتباطية».(18)

18) A. Robbe-Grillet, Le Miroir qui revient, Paris, Ed. de Minuit, 1984, p. 208.

إن اختراع نمط جديد في التعبير الأدبي قد أظهر على العكس تعسف التمثيل التقليدي للخطاب الروائي كقصة متماسكة وشاملة ولفلسفة الوجود التي يتضمنها هذا العرف الروائي. ليس هناك ما يجبر على تبني فلسفة الوجود التي، بالنسبة لبعض مؤسسيها، لا تنفصل عن هذه الثورة البلاغية(19). ولكن لا يمكن على أي حال تفادي مسألة الآليات الاجتماعية التي تحبذ وتسمح بالخبرة العادية للحياة كوحدة وككل شامل. ولكن كيف يمكن الإجابة فعلًا، دون الخروج من حدود القديم حول وجود الأنا غير القابل للاختزال إلى empririste علم الاجتماع، على السؤال التجريبي المبدأ الفاعل، (habitus) مقطوعة من الأحاسيس المفردة؟ بلا شك يمكننا أن نجد في السيماء أي المعادل، المشكل) الذي لا يختزل إلى الإدراكات السلبية، لتوحيد الممارسات والتمثلات تاريخيًّا إذن المحدد تاريخيًّا، لهذا الأنا الذي ينبغي أن نسلم بوجوده، تبعًا لكانط، لكي نعي المعطيات الحسية المتنوعة في الحدس وبالرابطة بين التمثلات في synthése باستخلاص (الوعي).

(19) «كل هذا، هو واقعي، أي متجزئ، فالت، لا مجدٍ، عرضي وخاص لدرجة أن كل حدث فيه يبدو مجانيًّا وكل وجود ي نهاية» «الأمر يبدو محرومًا من كل دلالة توحيدية» (A. Robbe Grillet, Ibid).

ولكن هذه الهوية العملية لا تطرح نفسها على الحدس إلا من داخل سلسلة لا نهاية لها ولا يمكن الإمساك بها لتجلياتها المتتابعة، بشكل يجعل أن الطريقة الوحيدة لتناولها كما هي تنطوي ربما على محاولة معاودة الإمساك بها في وحدة حكاية شاملة (كما يسمح لعمل ذلك الأشكال المختلفة، المقرة تقريبًا كمؤسسات، مثل «الحديث عن النفس»، الأسرار الشخصية، إلخ).

مع الهوية الممتدة كاستمرارية لذات (normalité) العالَم الاجتماعي الذي يسعى لتماهي السوية كائن مسؤول أي متوقع أو على الأقل معقول، على شاكلة القصة حسنة البناء (بالتعارض مع القصة التي يحكيها أبله)، يقترح ويهيِّئ جميع أنواع مؤسسات التشميل والتوحيد للأنا. من البديهي أن المؤسسة الأكثر بداهة هي: اسم العلم باعتباره «مؤشرًا حاسمًا» حسب تعبير كريبك Kripke، «يشير إلى الموضوع نفسه في أي مجال ممكن» أي بصورة ملموسة في حالات مختلفة في الحقل الاجتماعي نفسه (الثبات المتحول) أو في الحقول المختلفة في اللحظة نفسها الذي يصف اسم Ziff (وحدة متزامنة فيما وراء تعددية الأوضاع المشغولة)(20). وقد أصاب زيف العلم «كنقطة ثابتة في عالم متحرك»، في رؤيته في «طقوس التعميد» الطريقة الضرورية لمنح هوية ما(21). بهذه الطريقة الفريدة في التسمية التي يشكلها اسم العلم، يتم إقامة هوية اجتماعية

مستقرة ومستمرة تضمن هوية الفرد الجسماني في جميع الحقول الممكنة التي يتدخل فيها مع ،«M. Dassault كفاعل، أي في كل قصص حياته الممكنة. إن اسم العلم «مارسيل داسو الفردية الجسدية التي يمثل شكلها الاجتماعي المؤسس، هو ما يضمن الدوام عبر الزمن والوحدة عبر المجالات الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين المختلفين الذين هم تجلّ لهذه الفردية في الحقول المختلفة، صاحب المؤسسة الإنتاجية، ملك الصحافة، مجلس النواب، منتج الأفلام، إلخ. وليس الذي يصدق على هذه الهوية هو الشرط القانوني signum authenticum بالصدفة أن التوقيع لتحويل خصائص مرتبطة بالفرد المحدد من حقل إلى آخر أي من فاعل إلى آخر.

20) Cf. s. Kripike, La Logique des n oms propres, (Naming and Necessity), Paris, éd. de Minuit, 1982; et aussi p. Engel, Identité et Référence, Paris, Pens. 1985.
21) Cf. P. Ziff, Semantic Analysis, Ithaca, cornell University Press, 1960, p. 102-104.

إن اسم العلم كمؤسسة هو منتزع من الزمان ومن المكان ومن التنوعات حسب المواقع واللحظات. بهذه الطريقة يضمن للأفراد المعنيين، فيما وراء كل التغييرات وكل التقلبات الجسدية constanita والاجتماعية، الاستقرار الاسمي، للهوية بمعنى تماهي مع الذات، والثبات الخاص التي يقتضيها النظام الاجتماعي. ونفهم هكذا أنه في بعض المجالات الاجتماعية، تأخذ sibi، الذي هو دائمًا، في جزء منه) الواجبات الأكثر قداسة تجاه الذات شكل الواجبات تجاه اسم العلم إن اسم العلم هو الشهادة .(prénom اسم مشترك، باعتباره اسم عائلة، مخصصًا باسم للشخص المرئية لهوية حامله عبر الأزمان والمجالات الاجتماعية، هو أساس وحدة تجلياته المتعاقبة، curriculum vitae) وهو الإمكانية المقرة اجتماعيًّا لشمل هذه التجليات في سجلات رسمية، حياته استمارة الحالة الجنائية، سجل الأموات أو سيرة خاصة تشكل كلها الحياة في ،(cursus honorum كليتها المنتهية بواسطة الحكم الصادر بخصوص موازنة مؤقتة أو نهائية.

مؤشر حاسم»، إن اسم العَلَم هو شكل الفرض التعسفي الذي تتقدم به طقوس التأسيس:» التسمية والتصنيف يدخلان تقسيمات حاسمة، مطلقة، لا مبالية بالخصوصيات العابرة والحوادث الفردية، في داخل ضبابية وتدفق الوقائع الجسدية والاجتماعية. هكذا يتم تفسير كيف أن اسم العلم لا يمكنه أن يصنف أي خاصية ولا ينقل أي معلومة تتعلق بمن يسميه: لأن ما يشير إليه ليس على الإطلاق ملحمة مركبة ومشتتة من خصائص جسدية واجتماعية في تغير دائم،فإن كل التوصيفات تكون صالحة فقط في حدود مرحلة أو مجال ما. أي بصورة أخرى، لا يمكنه أن يشهد

بالهوية الشخصية، كفردانية معترف بها اجتماعيًّا إلا في مقابل تجريد هائل. وهو ما يذكر السوان») باسم العلم المسبوق بأداة التعريف Proust بالاستخدام غير المعتاد الذي يفعله بروست في دورة معقدة من خلالها يعلن «الوحي المفاجئ لذات (L`Albertine «الـ «برتين، «Le Swann متجزأة ومتعددة» وفي الوقت نفسه الدوام فيما وراء تعددية عوالم الهوية الممنوحة اجتماعيًّا عن طريق اسم العلم.(22)

22) E. Nicole, «Personnage et rhétorique du nom», Poétique, 46, 1981, p. 200-216.

état civil هكذا يكون اسم العلم هو دعامة (نكاد نقول جوهرًا) وهو ما نسميه الحالة المدنية أي بهذه المجموعة من الخصائص (جنسية، جنس، عمر، إلخ.) المرتبطة بشخص يلحق به القانون المدني مجموعة من الآثار القانونية والتي تؤسسها بيانات الحالة المدنية وإن ظهرت بمظهر من يكتفي بتسجيلها في إخراج القيد.

اسم العلم كناتج لطقس التأسيس الافتتاحي الذي يعين المدخل للوجود الاجتماعي هو الموضوع الحقيقي لكل طقوس التأسيس أو التسمية المتتابعة التي تبني من خلالها الهوية الاجتماعية: إن إجراءات الإسناد (في الغالب عامة ورسمية) التي تتم تحت إشراف وبضمان الدولة، هي أيضًا مؤشرات حاسمة، أي صالحة لكل العوالم الممكنة، تطور وصفًا رسميًّا حقيقيًا لهذا النوع من الجوهر الاجتماعي، المخترق للتغييرات التاريخية التي يؤسسها النظام الاجتماعي عبر اسم العلم؛ إنها ترتكز جميعها بالفعل على مسلمة دوام ما هو اسمي التي تفترضها إجراءات التسمية، وأيضًا وبشكل أعم، كل الإجراءات القانونية المرتبطة بمستقبل بعيد المدى، سواء كانت شهادات تكفل بصورة نهائية قدرة ما (أو عدم القدرة)، عقود ترتبط بمستقبل بعيد كعقود الديون أو التأمين، أو العقابات الجزائية، فكل إدانة تفترض تأكيد هوية، دون حسبان الزمن، من ارتكب الجريمة ومن يتعرض للعقاب.(23)

23) البعد الجسدي الخاص للفرد- الذي تدركه الحالة المدنية في شكل الأوصاف والصورة الشمسية للهوية- خاضع لتنوعات حسب الزمان والمكان، أي المجالات الاجتماعية التي تجعل منها قاعدة أقل ضمانًا من التحديد الاسمي الخالص. (حول تنوعات تصور الفلاحين، ملاحظات إثنولوجية حول» S. Maresca الجسدي حسب المجالات الاجتماعية يمكن قراءة، hexis التعبير في «عملية تصور القادة الزراعيين، Actes de la recherche en sciences sociales, 38, mai 1981, p. 3-180.

كل شيء يسمح بافتراض أن قصة الحياة تميل إلى الاقتراب من النموذج الرسمي للتقديم سيرة رسمية، وفلسفة C.V، الرسمي للذات، بطاقة هوية، استمارة حالة مدنية، سيرة مهنية الهوية الكامنة تحت كل هذه المظاهر، هذا كلما اقتربنا أكثر من الأسئلة الرسمية في التحقيقات

الرسمية -التي تجد حدها في تحقيقات القضاء والشرطة- مبتعدين بذلك عن الحوارات الحميمة بين المعارف المقربين، وعن منطق الأسرار الذي يتم تداوله في داخل هذه الأسواق المحمية حيث نكون مع ذواتنا. القوانين التي تحكم إنتاج الخطابات في داخل العلاقة بين سيماء اجتماعي وسوق تنطبق على هذا الشكل الخاص عن التعبير وهو الخطاب عن الذات، وتتنوع قصة الحياة، في شكلها وفي مضمونها، حسب النوعية الاجتماعية للسوق الذي تعرض فيه -ساهم وضع التحقيق نفسه بالضرورة في تحديد الشكل ومضمون الخطاب المتحصل عليه. ولكن الموضوع وبالتالي إذن عملية الترسيم تقديم خصوصي publique الخاص لهذا الخطاب، أي التقديم العام للحياة الخاصة ينطوي على كثير من الإلزامات والرقابة الخصوصية (منها الجزاءات privee القانونية ضد انتحال هوية أخرى أو ادعاء غير شرعي بنيل الأوسمة). وكل شيء يسمح بافتراض أن قوانين السيرة الرسمية تميل لأن تفرض نفسها وراء المواقف الرسمية، عبر كالاهتمام بالتسلسل الزمني وكل ما هو مرتبط) interrogation الافتراضات غير الواعية للاستفهام وأيضًا عبر موقف التحقيق الذي، تبعًا للمسافة الموضوعية بين السائل ،(بتقديم الحياة كقصة والمسؤول وحسب قدرة الأول على «تطويع» هذه العلاقة، يمكنه أن يتنوع انطلاقًا من هذا الشكل المريح للاستجواب الرسمي الذي هو في الغالب التحقيق الاجتماعي بدون علم عالم الاجتماع، حتى المسارات، وأخيرًا عبر التمثيل والمسؤول الواعي تقريبًا لوضع التحقيق، حسب خبرته المباشرة واللصيقة لأوضاع مشابهة (حوار مع كاتب مشهور، أو رجل سياسي، موقف امتحان، إلخ.) والذي سيوجه كل جهده لتقديم ذاته أو بالأحرى ليس للتحليل النقدي للمسارات الاجتماعية التي لم تحلل جيدًا ولم يتم التحكم فيها والتي هي فعالة، بدون علم الباحث، في عملية المتقن التي هي «قصة الحياة» غاية في حد artefact بناء هذا النوع من المنتج الاصطناعي كسلسلة من المواقع التي يشغلها الفاعل trajectoire ذاته. إنه يؤدي إلى بناء مفهوم المسار نفسه بشكل متتابع (أو المجموعة نفسها) في مجال هو نفسه في حالة صيرورة وخاضعة لتغييرات لا تتوقف. أن نحاول فهم الحياة كسلسلة فريدة ومكتفية بذاتها من الأحداث المتتابعة بلا لا تكون ديمومتها بدون شك إلا ديمومة اسم العلم، هي sujet «أي صلة سوى الارتباط «بذات تقريبًا محاولة عبثية مثلها مثل محاولة فهم مسيرة أحد خطوط سكة الحديد دون أن نأخذ في الاعتبار بنية الشبكة أي رحم العلاقات الموضوعية بين المحطات المختلفة. إن أحداث السيرة

الشخصية تتحدد كأخذ لمواقع وكانتقالات داخل المجال الاجتماعي نفسه، أي بالتحديد في الحالات المختلفة المتتابعة لبنية توزيع أنواع رأس المال المختلفة موضع الصراع في الحقل المعني. يتحدد بداهةً اتجاه الحركات المؤدي من موقع إلى آخر (من ناشر إلى آخر، من مجلة إلى أخرى، من أبرشية إلى أخرى، إلخ.) في العلاقة الموضوعية بين الاتجاه من اللحظة المحددة لهذه أي الشيخوخة) trajectoire المواقع داخل المجال الموجه. ذلك معناه أننا لا يمكن أن نفهم مسارًا إلا (الاجتماعية التي هي مستقلة عن الشيخوخة الجسدية وإن كانت مصاحبة لها بالضرورة بشرط أن نكون قد بنينا مسبقًا الحالات المتعاقبة للحقل الذي في داخله يتم المسير، إذن، مجمل العلاقات الموضوعية التي وحدت الفاعل المعني -على الأقل في عدد معين من الحالات الوثيقة للحقل -بمجموع الفاعلين الآخرين المرتبطين بالحقل نفسه ويواجهون مجال الممكنات نفسه، هذا البناء المسبق هو أيضًا شرط لكل تقييم دقيق لما يمكننا أن نسميه السطح الاجتماعي، كوصف دقيق للشخصية المشار إليها باسم العلم، أي مجموع المواقع المشغولة بصورة محايثة في لحظة ما من الزمن بواسطة فرد جسماني مصاغ اجتماعيًّا وفاعل كدعامة لمجموع الصفات والمحمولات الخاصة التي تسمح له بالتدخل كفاعل مؤثر في حقول مختلفة[24].

24) يتساوق التمييز بين الفرد الملموس والفرد المبني، الفاعل المؤثر مع التمييز بين الفاعل، مؤثرًا في حقل، والشخصية، كفردية جسمانية مؤسسة اجتماعيًّا بواسطة التسمية وحاملة لخصائص وقدرات تكفل لها (في بعض الحالات) سطحًا اجتماعيًّا، أي القدرة على الوجود كفاعل في حقول مختلفة.

ملحق 2

القطيعة المزدوجة(25)

(25) نشر هذا البحث بالإنجليزية تحت عنوان «Animadversiones in Mertonem», in J. Clark, C. et S. Modgil (éd.), Robert K. Merton: Consensus and Controversy, London, New York, Flamer Press, 1990, p. 297-301.

في ميدان المعرفة كما في غيره، هناك تنافس بين جماعات أو مجموعات على ما يسميه» هيدجر Heidegger «التفسير العامي للواقع». ترغب المجموعات المتصارعة، بصورة واعية» تقريبًا، في أن تنصر تفسيرها لما كانت الأشياء وما هي عليه وما ستكون». إنني أتبنَّى بكل لأول مرة في كتابه سوسيولوجيا R. Merton طواعية هذا الاقتراح الذي قدمه روبرت ميرتون وكنت قد ذكرت مرارًا أنه إذا كانت هناك حقيقة فذلك لأن The Sociology of Science. العلم(26) الحالات محل نضالات. هذا التأكيد ينطبق بالأخص على العوالم الاجتماعية المستقلة نسبيًّا والتي أسميها حقولًا والتي يواجه فيها محترفو الإنتاج بعضهم، في نضالات فرض المبادئ الشرعية للرؤية وتقسيم العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي. يترتب على ذلك أن إحدى المهام المركزية للعلم تنطوي على تحديد ما هو مشترك بين الحقل العلمي والحقول الأخرى، الحقل الديني، الحقل الفلسفي، الحقل الفني، إلخ.، وما يميزه عن غيره من الحقول.

(26) R.K. Merton, The sociology of Science, Chicago, Chicago University Press, 1973, p. 110-111.

الكبرى هي طرحه لضرورة تحليل عالَم العلوم Merton إن إحدى فضائل روبرت ميرتون اجتماعيًّا. وأن يتم ذلك على جميع الأصعدة قطعة قطعة بلا استثناء ولا مساومة. وهذا يبين أن المزعوم في علم اجتماع العلوم لا يفعلون سوى أن (Strong Program) «دعاة «البرنامج القوي يخلعوا أبوابًا مفتوحة كما يقال في الفرنسية (أي يجهدون أنفسهم في تفسير أمور بديهية) عندما all knowledge should be) «يؤكدون في ضجيج كبير أن «كل معرفة ينبغي أن تعامل كأداة للبحث treated thru and thru as material for investigation)(27) ألم يكن مرتون يقول، منذ 1945 أن ترتكز على فرضية أنه ليس فقط الخطأ أو الوهم أو المعتقد، Copernicienne الثورة الكوبيرنيكية ولكن أيضًا اكتشاف الحقيقة نفسها مشروطة جميعًا بالمجتمع والتاريخ(28). علاوة على ذلك، وخلافًا لنقاده «الجذريين»، أثبت أن العلم ينبغي أن يتم تناوله في علاقته مع الكون الاجتماعي

الموجود فيه من جانب، ومن جانب آخر مع المحيط العلمي، هذا العالم المزود بقواعد عمل خاصة به ينبغي وصفها وتحليلها. حول هذه النقطة يسجل المدافعون عن «البرنامج القوي» تراجعًا إلى الوراء بالفعل: طبقًا لمنطق يعتمد على الملاحظة في كل علوم الأعمال الثقافية أي في مجال التاريخ أو القانون أو الفن أو الأدب أو الفلسفة، لا يخرج هؤلاء المدافعون من القراءة لفرضها، إلا لتقع في القراءة الخارجية شديدة savants الداخلية، التي تسعى هذه العوالم العالمة الاختزال مغيِّبين المنطق الخاص بعالم الإنتاج والمنتجين المحترفين، فنانين أو كُتَّابًا أو فلاسفة أو علماء.

27) David Bloor, Knowledge and Social Imagery, Londres Routledge and Kegan Paul, 1976, p. 1.

28) R.K. Merton ‹Sociology of Knowledge», in Gurvitch and moor (éd.). Twentieth Century Sociology, New York Philosophical Library, p. 366-405.

العلمي فإنه يستمر في أن يطبق عليه microcosme لكن إذا كان ميرتون يأخذ بوجود العالم أنواع التحليل التي يفرضها عليه هذا العالم نفسه، مقدِّمًا بذلك، من أجل تعليل القوانين الإيجابية لأدائه، الوضعية، تسجيلًا للقواعد المعيارية التي يُدعى لها رسميًّا في داخله. وهو بهذا لا يخرج من القراءة «الداخلية» إلا ظاهريًا، تلك القراءة التي تتصاحب في تاريخ الفن أو الفلسفة كما في تاريخ العلوم مع رؤية قدسية لأولئك الذين يصنعون الفن او العلم أو الفلسفة وبصورة أكثر تحديدًا يعني طرح مسألة أن القيم المثالية التي تقر بها «طائفة العلماء» كالموضوعية والأصالة والفائدة، والمعايير التي تدعو لها، كونية، مشاعية فكرية، التنزه عن المنفعة، والروح النقدية من جانب ومن جانب آخر البنية الاجتماعية للعالم العلمي، والآليات التي تنحو إلى ضمان «الرقابة» والاتصال، والتقييم وإعادة الاسناد، والتوظيف والتعليم.

وعلى الرغم من أنه يكمن في هذه العلاقة مبدأ خصوصية الحقل العلمي ومبدأ الحقيقة من irénique المزدوجة التي تميزه تحديدًا، وهذا غريب عن النظرة المثالية والسذاجة الانقلابية من نوع سذاجة أصحاب «البرنامج cynique النوع الميرتوني، وعن النظرة الاختزالية والصلفة القوي». نحن هنا أمام حالة بين حالات أخرى للبديل الإجباري الذي يقوم على الملاحظة في الميادين الشديدة الاختلاف لتحليل العالم الاجتماعي (والذي يعود اليوم بقوة لدى المؤرخين أنفسهم من صورة البديل القديم «لتاريخ الأفكار» و «للتاريخ الاجتماعي»).

إن السذاجة من الطراز الأول التي تقوم على قبول التصور المثالي الذي تقدمه السلطات الرمزية عن نفسها (دولة، قانون، فن، علم، إلخ.) تستدعي بشكل ما سذاجة من الطراز الثاني، سذاجة «أنصاف الماهرين»، كما كان يمكن أن يسميهم باسكال، وهم الذين لا يريدون أن يقعوا في الشرك. إن لذة الشعور بأن يكون المرء حاذقًا، مهديًا أو هاديًا، مخلِّصًا، تحمل من حيث المبدأ العديد من الأخطاء العلمية والمخلَّصين منه ولو على الأقل لأنها تدفع إلى نسيان أن الوهم المرفوض يشكل جزءًا من الواقع، وينبغي أن يسجل في النموذج الذي يحاول تفسير هذا الواقع، والذي لا يمكن، في مرحلة أولى، بناؤه إلا في مواجهته.

الذي ينادون به réflexivité لو ظل أصحاب «البرنامج القوي»، مطيعين لمبدا التفكير في الذات هم أنفسهم(29)، وعرفوا أن يحملوا نظرتهم إلى علم اجتماع العلوم في ممارستهم، لتعرَّفوا مباشرة في الانقطاعات الثورية المزيفة التي يحققونها على الأشكال الأكثر عمومية لاستراتيجيات العنف التي يهدف من خلالها الداخلون الجدد أن يؤكدوا ذواتهم في مواجهة سابقيهم والتي، لأنها صيغت جيدًا لجذب هواة الجديد، تشكل وسيلة حسنة لتحقيق تراكم أوَّلي لرأس المال الرمزي بتكاليف قليلة. إن النبرة الفخيمة والمتكبرة للتصريحات التي تضفي القيمة على الذات التي يذكرها البيان الأدبي أو البرنامج السياسي أكثر من المشروع العلمي، هي نموذجية لاستراتيجيات بواسطتها يؤكد الناشطون الأكثر طموحًا -أو الأكثر ادعاء- في بعض الحقول، إرادتهم في القطيعة التي، من سعيها لنزع صدقية السلطات القائمة، تهدف إلى تحديد عملية تحويل لرأسمالهم الرمزي لمصلحة أنبياء البداية الجذرية.

29) D. Bloor, op.cit., p. 8.

إن الدعوات الجذرية المتشددة، في سعيها تدنيس المواصفات المقدسة للعلم، ورمي شبهات على جميع المحاولات لكي تؤسس، اجتماعيًّا، الصلاحية الكونية للعقل العلمي لتؤدي بطبيعة الحال إلى نوع من العدمية الذاتية: هكذا تدفع الانحيازات الجذرية التي تلهم ستيف وولجار Steve Woolgar وبرونو لاتور Bruno Latour أمام إلى تجاوز الحدود أو إلى اختزال يصل إلى العبثية، تحليلات، كتلك التي اقترحتها منذ أكثر من عشر سنوات، التي تجاهد من أجل أن تتفلت من الاختيارين النسبي والمطلق(30). إن التذكير بالبعد الاجتماعي للاستراتيجية العلمية، لا يعني اختزال التدليلات العلمية إلى مجرد استعراضات بلاغية؛ وكذلك فإن الإشارة إلى دور الرأسمال

الرمزي كسلاح وهدف للصراعات العلمية، لا يعني متابعة المنفعة الرمزية الغاية أو السبب الوحيد لوجود السلوك العلمي، وإلقاء الضوء على المنطق اللا إرادي لتأدية عمل الحقل العلمي، لا يعني ان نجهل أن التنافس لا يستبعد التكامل أو التعاون، وأنه انطلاقًا من التنافس والتباري نفسيهما يمكن أن تنبثق، في شروط معينة، «الرقابة» و «فوائد المعرفة» التي تسجلها الرؤية السانجة دون أن تتساءل عن الشروط الاجتماعية لتكوينها.

30) S. Woolgar et B. Latour, Laboratory Life, the Social Construction of Scientific Facts, Beverly Hills, Sage, 1977; B. Latour, science in Action, Harvard, Harvard University Press 1987; P. Bourdieu, «The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason», Social Science Information, XIV, 6 décembre 1975, p. 19-47.

إن التحليل العلمي لوظيفة الحقل العلمي ليس من الصعب بلورته ومن السهل مسخه باختزاله إلى أحد المصطلحات المتعارضة التي ينبغي له تجاوزها (إصلاح ذات البين او العلاقة، الإطلاقية أو النسبوية، الداخلية أو الاختزالية، إلخ.) إلا لأنه يفترض قطيعة مزدوجة مع (التمثيلات الاجتماعية التي هي في نهاية الأمر تقريبًا متوقعة، وبالتالي يتم تعويضها اجتماعيًّا: قطيعة مع التصور المثالي الذي يحوزه ويقدمه إلى العلماء عن أنفسهم وقطيعة مع التصور النقدي الساذج الذي، باختزاله الأخلاق المهنية إلى «إيديولوجيا مهنية» عن طريق قلب بسيط للرؤية المتفائلة، هذه Libido Scientifica(31). هو رغبة علمية Libido Sciendi ينسى أن رغبة البحث الذاتي التي تنظم تأدية العمل immanentes الرغبة ينتجها الحقل العلمي وتنظمها القوانين القريبة العهد والتي لا تمت بصلة إلى القواعد المثالية التي يضعها العلماء ويسجلها علم الاجتماع عن قداسة علمائه دون أن تكون على الرغم من ذلك مختزلة إلى قوانين تفصل في ممارسات الحقول الأخرى (الحقل السياسي، والحقل الاقتصادي على سبيل المثال).

31) تشكل كلّ من النظرة «المثالية» والنظرة «الراديكالية» زوجًا معرفيًا تتعارض مصطلحاته في واقعية الوجود الاجتماعي La التي يرمز إليها باسم لاروش فوكو) في صيغة التفرقة الاجتماعية بين الرؤية المتفائلة والرؤية المتشائمة Rochefoucauld). يترتب على ذلك أن المدافعين عن النظرة الأولى يميلون، في الغالب دون وعي منهم، إلى اختزال النظرة العلمية إلى النظرة «الراديكالية»، مثل هذا الباحث الاجتماعي في الأدب الألماني، بيتر برجر الذي كتب، فيما يخص الحقل الأدبي، «يحلل بورديو أفعال الذوات فيما يسميه الحقل الثقافي آخذًا في اعتباره فقط الحظ في الحصول على السلطة أو الوجاهة، ويعتبر الموضوعات مجرد وسائل استراتيجية يستخدمها المنتجون في الصراع للحصول على السلطة (P. Burger, «On the Literary History», Poetics, aout 1985, p. 199-207). =
ويلي ذلك أن «الراديكالية» على طريقة وولجار ولاتور، والتي تخفي تحت مسوح تجاوز جذري، تراجعًا إلى مواقف الحس والتلوث، (راجع على سبيل amalgame المشترك التي ينبغي على العلم أن يتخلى عنها، تزود بالأسلحة استراتيجيات الخلط المثال (F.A. Isambert, «Un programme fort en sociologie de la science», Revue française de sociologie, XXXVI, juillet- septembre 1985, p. 485-508) استراتيجية سهلة التنفيذ وصعبة التنفيذ لدرجة أن، في هذا السياق ما في غيره، معلقين أو مستعيرين حسني النية يختزلون التحليل المؤسس على القطيعة المزدوجة إلى مجرد النظرة الاختزالية التي في مواجهتها تتحدد هذه الاستراتيجية.

علاوة على ذلك فكرة أن النشاط العلمي هو نشاط اجتماعي وأن البناء العلمي هو أيضًا بناء اجتماعي للواقع ليس بها ما يجعلها اكتشافًا انقلابيًّا. فهي لا معنى لها إلا شرط أن تكون مخصصة. ينبغي بالفعل أن نذكر بأن الحقل العلمي هو مجال اجتماعي مثله مثل الحقول الأخرى ويتعلق الأمر فيه (كما بغيره) بالسلطة، برأس المال، بعلاقات القوى، بالصراعات من أجل الحفاظ أو تعديل ميزان القوى، إلخ. وفي الوقت نفسه هو عالم مستقل مزود بقوانين عمله الخاصة تجعل أي ملمح معيَّن بواسطة المصطلحات المستخدمة لوصفه، يكتسي فيه شكلًا مخصوصًا لا يختزل، إلى أي شكل آخر.

يتولد النشاط العلمي داخل العلاقات بين الاستعدادات التي تنظمها السيماء habitus العلمية التي هي في جانب منها ناتجة عن تجسيد الضرورة المُلِحّة في الحقل العلمي والضغوط البنيوية التي يمارسها هذا الحقل في لحظة ما من الزمان. هذا يعني أن الضغوط المعرفية التي تطرحها المعاهدات بشأن المنهجية تمارس تأثيرها عبر ضغوط اجتماعية. فالرغبة ex post بصورة بعدية هي مثل أي ولع آخر، يمكن أن يكون أساسًا لجميع أنواع الأفعال التي Libido sciendi العلمية تتعارض مع القواعد المثالية التي وضعها ميرتون، سواء كانت الصراعات المحتدمة من أجل الاكتشافات (والتي حللها ميرتون نفسه ببراعة)(32) أو استراتيجيات الانتحال captation التقاط أو الفرض الرمزي، الذي وجدنا منه فيما سبق بعض bluff، المقنع المقبول تقريبًا، أو الاحتيال الأمثلة. ولكن أيضًا يمكن أن يكون أساسًا لكل فضيلة علمية، عندما تكون القوانين الإيجابية، حسب نموذج مكيافللي، لمدينة العلماء هي مثلها مثل مواطني العلم يفيدون من الجنوح إلى الفضيلة.

32) «:لقد اخترت أن أضع تحت المجهر ظاهرة شائعة في العلم عبر القرون. رغم كونها مجهولة من الدراسات المنهجية أولوية- صراعات بين رجال العلم بما في ذلك الكبار منهم، الذين يريدون أن يحوزوا مجد كونهم أول من قام باكتشاف علمي خاص. ويقترن ذلك بصورة مفارقة باستنكار قوي، بواسطتهم وبواسطة تلاميذهم، لهذه الطريقة التي يمارسونها كدافع «تافه وصبياني» (unworthy and puerile) في ممارسة العلم». (R.K. Merton art. cit., p. 21) يحتوي هذا الملخص للمقال المشهور حول الاكتشافات المتعددة، انظر: R.K. Merton, The Sociology of Science, op. cit., p. 371-382، على كل مفارقة الحقل العلمي الذي ينتج في الوقت نفسه صراع المصالح والقاعدة التي يفرضها التنكر لأي مصلحة.

في حقل علمي وصل إلى درجة عالية من الاستقلالية، عندما تكون قوانين تشكيل الأسعار (مادية أو رمزية) مرتبطة بالأنشطة وبالأعمال العلمية قادرة عمليًّا على فرض- خارج أي إجبار injonction -قواعد وفي الغالب عبر استعدادات السيماء التي يتمُّ ضبطها تدريجيًّا مع ضرورتها القواعد المحمولة وراثيًّا والتي على الباحثين، طوعًا أو رغمًا عنهم، أن يخضعوا لها في

مؤسسة صلاحية تصريحاتهم، لا تستطيع اندفاعات الرغبة العلمية السائدة أن تجد إشباعًا إلا بشرط الخضوع للرقابة الخاصة للحقل. هذا الحقل يقتضي منهم أن يسلكوا طرق الحقل العلمي والحوار التدليلي كما يحددها هو في لحظة معينة من الزمان، أي أن يتساموا بأنفسهم من رغبة بنظرية، théorème علمية لا يمكنها أن تنتصر على خصومها إلا في قواعد الفن، معارضًا نظرية رفضًا بتدليل، حدث علمي بحدث علمي آخر. هذا هو مبدأ الكيمياء التي تحول شهوة المعرفة إلى «مصلحة في المعرفة».

[4]

روح الدولة

نشأة الحقل البيروقراطي وبنيته

أن نشرع في فكر الدولة يعني الاستعداد لعرض فكر الدولة، لأن نطبق على الدولة مقولات فكر تنتجها وتكفلها الدولة، وبالتالي إذن عدم معرفة الحقيقة الأكثر أساسية للدولة(33). هذا التأكيد، الذي قد يبدو مجردًا ومبالغًا في الوقت نفسه، سيفرض نفسه بصورة طبيعية إذا، في نهاية البرهنة، قد قبلنا أن نعود لنقطة البدء، ولكن مسلحين بمعرفة أحدى السلطات العظمى للدولة، وهي إنتاج وفرض (عن طريق المدرسة بالأساس) مقولات الفكر التي نطبقها بتلقائية على كل شيء في العالم وعلى الدولة نفسها.

(33) هذا النص تسجيل لمحاضرة ألقيت في أمستردام في يونية 1991.

ولكن كي نعطي ترجمة أولى أكثر حدسية لهذا التحليل، ونعمل على التوعية بالخطر الذي نتعرض له عندما نكون موضوعات لتفكير دولة نظن أنها هي موضوع تفكيرنا، أريد أن أستشهد بفقرة رواية «المعلمون القدامى» لتوماس برنارد: «المدرسة مدرسة الدولة، نجعل من الشباب فيها مخلوقات للدولة، أي لا شيء آخر سوى خدم للدولة. عندما دخلت المدرسة، دخلت الدولة، ولأن الدولة تدمر الكائنات فقد دخلت مؤسسة تدمير الكائنات [...] أدخلتني الدولة فيها بالقوة، إنسانًا مقننًا، étatisé) كما فعلت مع الآخرين، وجعلتني طائعًا لها، وخلقت مني إنسانًا مدولنًا ومسجلًا ومروضًا وحامل شهادة، ومفسدًا ومكتئبًا كالآخرين. عندما نرى بشرًا فإننا لا نرى إلا بشرًا متدوّلين، خدامًا للدولة؛ يخدمون الدولة طيلة حياتهم، وبالتالي يخدمون طوال حياتهم كلها ما هو مضاد للطبيعة»(34).

(34) T. Bernhard, Maitres anciens (Alte Meister Komodie), Paris, Gallimard, 1988, p. 34.

أسلوب الإفراط، والغلو في التفكير، Thomas Bernhard، إن الأسلوب البلاغي لتوماس برنارد يتلاءم مع نيَّتي في أن أطبق نوعًا من الشك المغالي على الدولة وعلى فكر الدولة. ليس هناك شك أكثر من اللازم عندما يتعلق الأمر بالدولة. ولكن المبالغة الأدبية، بسبب من عدم تحققها الناتج عن إفراطها نفسه، قد تقضي على نفسها. ومع ذلك ينبغي أن نأخذ ما يقوله توماس

برنارد مأخذ الجد: لكي يكون هناك حظ ما في التفكير في الدولة، التي ما تزال تفكر في نفسها عبر أولئك الذين يسعون جاهدين في التفكير فيها (هيجل أو دوركهايم على سبيل المثال) ينبغي أن نحاول تفنيد كل الافتراضات وكل الأبنية المسبقة الموجودة في الواقع الذي يتم تحليله وفي فكر المحللين نفسه.

ينبغي لي هنا أن أفتح قوسين لكي أحاول أن أقدم توضيحًا لنقطة منهجية غاية في الأهمية. يساء غالبًا فهم العمل الشاق واللامتناهي، لكن لابدَّ منه للقطيعة مع الأفكار المسبقة والفرضيات، أي مع الموضوعات التي لم تطرح مطلقًا بصفتها فرضيات، لأنها محفورة في البديهيات والتجربة العادية بين ثنايا الفكر الأكثر احتراسًا بما تشكله من سوء فهم، وليس فقط عند الذين تصدمهم في نزعتهم المحافظة. بالحقيقة هناك ميل باختزالها إلى طرح سياسي مستوحى من أحكام مسبقة ومشاعر سياسية (استعدادات فوضوية بشأن الحالة الخاصة بالدولة، غضب من عبادة الصور المقدسة نسبوي في حالة الفن، ميول معادية للديمقراطية في حالة الرأي من المحتمل جدًا، كما .épistémologique والسياسة، في حين أنه من المفترض طرحها معرفيًا أن هذه الجذرية المعرفية متجذرة Foucault بشأن حالة ميشيل فوكو Eribon برهن ديديه إريبون في المشاعر والاستعدادات العنفية لكنها تتسامى وتتعالى عليها. وعلى أية حال من المؤكد، فإنها تصدم، بما تؤديه من الشك ليس فقط «بالمحافظة الأخلاقية» بل فهي تصدم وبالمقدار نفسه كل الذين لا يجدون ما يقولونه عن العالم كما هو، ولا يرون فيه غير نوع من الميل إلى جانب التقرير وعدم المسؤولية الاجتماعية. وكذلك كل الذين يختزلونها إلى جذرية سياسية كما تتراءى لهم، أي إلى تشهير هو، في أكثر من حالة، طريقة خاصة ملتوية للاحتماء من أي تعرض فعلي ويمكنني أن أضرب أمثلة إلى ما لا نهاية وأبين كيف أن النقد «الجذري» لتصنيفات) .للمعرفة باسم النظرية الماركسية في الطبقات INSEE المعهد الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية يوفر فعلًا اقتصاديًا من نقد معرفي لهذه الفئات ولفعل الترتيب أو التصنيف، أو أيضًا كيف أن استنكار تواطؤ «فيلسوف الدولة» مع النظام البيروقراطي أو مع «البرجوازية» يترك الميدان .(«خاليًا لأثر الالتواءات الموجودة في «وجهة النظر التعليمية

الثورات الرمزية الحقيقية هي بلا شك التي تقتحم المحافظة المنطقية أكثر من المحافظة .الأخلاقية وتطلق سلسلة من القمع الشديد الذي تثيره مثل هذه العملية على السلامة العقلية

لتوضيح مدى ضرورة القطيعة وصعوبتها في فكر الدولة الحاضر حتى في أدق حواشي فكرنا، ينبغي تحليل المعركة التي نشبت مؤخرًا في فرنسا، في خضم حرب الخليج، بخصوص هذا فالكتابة المستقيمة التي :Orthographe الشيء الذي يبدو للوهلة الأولى تافهًا، وهو ضبط الكتابة اجتماعي مؤسس منطقيًا artefact يعينها القانون ويكفلها ككتابة سوية أي الدولة، هي اصطناع وحتى لغويًا بصورة غاية في النقص، كما هي نتاج لعمل في التقنين والتشريع مشابه تمامًا لما تقوم به الدولة في مجالات عديدة أخرى. ومن هنا عندما تشرع الدولة أو احد ممثليها في لحظة معينة في تعديل صورة الكتابة (كما حدث، مع التأثيرات نفسها، منذ قرن سلف)، أي أن تحل بقرار ما قد فرضته بقرار، فإنها تثير في الحال تمردًا استنكاريًا بنسبة كبيرة من بين من يعملون بالكتابة بالمعنى الشائع، وكذلك بالمعنى الذي يحب الكتَّاب أن يعطوه لها. والشيء الجدير بالملاحظة أن كل المدافعين عن الأورثوذوكسية في الكتابة باسم ما هو طبيعي في الكتابة الممارسة وباسم الإشباع الذي يُحس كجمالية باطنة يسببها الاتفاق التام بين البنى العقلية والبنى الموضوعية، بين الشكل العقلي المؤسس اجتماعيًّا في الدماغ عن طريق تعلم الخط المستقيم وواقع الأشياء المشار إليها بالكلمات المكتوبة بالخط المستقيم: بالنسبة لمن يحوزون ضبط nénuphar التي هي تعسفية تمامًا في كلمة ph الكتابة إلى درجة أنها تستحوزهم تصبح الـ مرتبطة بصورة بديهية بالزهرة التي تسميها هذه الكلمة، لدرجة أنهم يستندون، بحسن نية، إلى الطبيعة والطبيعي ليشجبوا تدخلًا للدولة يستهدف تقليل ما هو تعسفي في طريقة الكتابة التي هي .ببداهة تمامًا نتاج لتدخُّل الدولة التعسفي

يمكننا أن نعدد الأمثلة على حالات مماثلة تفرض تأثيرات اختيارات الدولة نفسها تمامًا في الواقع وفي العقول، لدرجة أن الإمكانات الأخرى التي كانت موجودة في البداية وتم استبعادها (مثلًا نظام يسمح بالإنتاج المنزلي للكهرباء كما هو الحال في التدفئة) تبدو لا يمكن تعقلها على الإطلاق. وهكذا على سبيل المثال نجد أدنى محاولة لتعديل المقررات المدرسية وخصوصًا الساعات المخصصة لكل مادة تصطدم عادة وبشكل عام في كل مكان بمقاومة هائلة. وذلك ليس فقط نتيجة ارتباط بمصالح طائفية قوية جدًّا (كمصالح المدرسين تحديدًا) بالنظام المدرسي القائم، ولكن أيضًا لأن أمور الثقافة وبالأخص التقسيمات والتراتبية الاجتماعية المتصلة بها تتشكل في

طبيعتها بفعل الدولة التي بتأسيسها لها في الواقع وفي العقول، تعطي لتعسف ثقافي كل مظاهر ما هو طبيعي.

الشكل الجذري

يتم الشعور بسلطان الدولة بشكل خاص في مجال الإنتاج الرمزي: الإدارات العامة وممثليها هم من كبار منتجي «المشاكل الاجتماعية» التي يقوم العلم الاجتماعي بالتصديق عليها عندما يأخذها لحسابه بالمشاكل الاجتماعية (يكفي لإثبات ذلك، أن نقيس نصيب الأبحاث، المتنوع بلا شك حسب البلد واللحظة. التي تنصب على مشاكل الدولة، المكتسية إلى حد ما رداء علميًّا).

ولكن أفضل إقرار على أن فكر المفكر الموظف مقتحم في جميع أجزائه بالتمثيل الرسمي لما هو رسمي، هو بلا شك الجاذبية التي تمارسها تمثيلات الدولة التي تجعل من البيروقراطية، كما لدى هيجل، «مجموعة كونية» مزودة بحدس وإرادة المصلحة الكونية أو، كما لدى دوركهايم رغم كونه حذرًا في هذا الصدد، «عضو تفكير» وأداة عقلية مناط بها تحقيق المصلحة العامة.

وتأتي الصعوبة الخاصة لمسألة الدولة من أن معظم الكتابات المخصصة لهذا الموضوع وخصوصًا في مرحلة البناء والتقوية، تحت زعم تفكيرها في الدولة، تشترك بصورة فعَّالة او مباشرة بدرجة ما في بنائها، أي في وجودها نفسه. وينطبق هذا الأمر، وبالأخص على كل كتابات القانونيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتي لا تكشف عن كل معناها إلا إذا لم ننظر إليها على أنها إسهامات غير زمنية في فلسفة الدولة، وأنها توصيفات شبه اجتماعية، ولكن على أنها برامج للعمل السياسي تهدف إلى فرض رؤية خاصة للدولة مطابقة للمصالح والقيم المرتبطة بالموقع الذي يحتله من ينتجونها في مجال بيروقراطي في طور التكوين (وهو ما تنساه غالبًا أفضل الأبحاث التاريخية، مثل أعمال مدرسة كامبردج).

العلم الاجتماعي نفسه هو، منذ النشأة، جزء لا يتجزأ من هذا الجهد لبناء تمثيل الدولة والذي يشكل جزءًا من واقع الدولة نفسه. كل المشاكل المطروحة بخصوص البيروقراطية، مثل مسألة الحياد والتنزه، تطرح نفسها أيضًا بالنسبة لعلم الاجتماع الذي يطرحها، ولكن على درجة أعلى من الصعوبة، بما أننا يمكننا أن نطرح فيما يخص علم الاجتماع مسألة استقلاله بالنسبة للدولة.

ولهذا السبب ينبغي أن نطلب من التاريخ الاجتماعي للعلوم الاجتماعية أن يفصح عن كل الالتحامات اللاواعية بالواقع الاجتماعي التي تدين بها للتاريخ والتي هي حصيلته، وإشكالياته

ونظرياته ومناهجه ومفاهيمه، إلخ. فنكتشف بذلك أن العلم الاجتماعي بالمعنى الحديث للمصطلح، ليس على الإطلاق التعبير المباشر للصراعات الاجتماعية، كما يوحي بذلك أولئك الذين يماهون بين الاجتماع والاشتراكية لنزع صدقيته؛ وأنه بالأحرى إجابة عن المشاكل التي تعبر عنها هذا الحركات وامتداداتها النظرية وإجابة لمن يجعلونها تنبثق من خلال وجودهم: تجد هذه النظرة في محبي الإنسانية، والمصلحون أول المدافعين عنها، أي نوع من الطليعة المستنيرة من السائدين الذين ينتظرون من «الاقتصاد الاجتماعي» (علم مساعد للعلم السياسي) .«حل «المشاكل الاجتماعية» وبالتحديد تلك التي يطرحها الأفراد والمجموعات «ذوو المشاكل

إن نظرة مقارنة لتطور العلوم الاجتماعية تسمح بتناول نموذج يأخذ بالاعتبار تنوع حالة ومجالات الدولة حسب الأمم وحسب الحقب، يفترض بها ان تأخذ في حسبانها عاملين أساسيين: من جانب، الشكل الذي يكتسيه الطلب الاجتماعي من معارف العالَم الاجتماعي استنادًا إلى الفلسفة السائدة في أرستقراطيات الدولة (ليبرالية أو كينزية(35) على الأخص)، إن طلبًا شديدًا بجانب الدولة يمكنه أن يضمن ظروفًا محبذة لتطور علم اجتماعي مستقل نسبيًّا عن القوى الاقتصادية ولكنه خاضع بشدة لإشكاليات الدولة؛ من جانب آخر درجة استقلال نظام التعليم والحقل العلمي تجاه القوى السياسية والاقتصادية السائدة، استقلالًا يفترض بلا شك تطورًا كبيرًا للحركات الاجتماعية والنقد الاجتماعي للدولة وفي الوقت نفسه يفترض استقلالًا شديدًا .للمختصين (وأفكر مثلًا في أتباع دوركهايم) تجاه هذه الحركات

.كينيز اقتصادي بريطاني من الحرب العالمية الثانية ساهم بإنشاء صندوق النقد الدولي (35

ويثبت التاريخ أن العلوم الاجتماعية لا تستطيع أن تنمي استقلالها تجاه ضغط الطلب الاجتماعي والذي هو الشرط الأساسي لتقدمها باتجاه العلمية، إلا إذا استندت إلى الدولة: وبفعلها ذلك تخاطر بفقدان استقلالها تجاه الدولة، إلا إذا كانت مجهزة لأن تستخدم ضدّ الدولة درجة .الحرية (النسبية) التي تضمنها لها الدولة

تركيز رأس المال

يمكنني، مستبقًا نتائج التحليل، أن أقول بصيغة معدلة لصيغة ماكس فيبر الشهيرة (الدولة هي جماعة إنسانية تطالب بنجاح باحتكار الاستخدام الشرعي للعنف الطبيعي على أرض محددة)، الدولة هي شيء (يجب تحديده) يطالب بنجاح باحتكار الاستخدام الشرعي للعنف الطبيعي

والرمزي على أرض محددة وعلى مجمل السكان بها. إذا كان للدولة القدرة، على ممارسة العنف الرمزي فذلك لأنها تتجسد في الموضوعية في شكل بني وآليات خاصة وفي الوقت نفسه في «الذاتية» أو، إذا أردنا، في الأدمغة، في بنى عقلية وتخطيطات إدراك وفكر. وباعتبار أنها حصيلة مسار يؤسسها في كل البنى الاجتماعية والبنى العقلية المتكيفة مع تلك البنى، وهذا التأسيس المؤسس يؤدي إلى نسيان أنها نابعة من سلسلة طويلة من عمليات التأسيس وتقدم نفسها في كل مظاهر ما هو طبيعي.

ولهذا السبب ليس هناك بلا شك اداة للقطيعة أكثر قوة من إعادة بناء التكوين: بإعادة بعث صراعات البدايات الأولى وتصادماتها وفي الوقت نفسه، بعد استبعاد الممكنات، تقوم بجعل الإمكانية الأخرى التي كانت آنية من جديد، وعبر هذه الطوباوية العملية، تطرح مجددًا للمناقشة الممكن الذي أتيح له التحقق من بين الممكنات الأخرى. وبقطعي مع محاولة تحليل الجوهر، لكن دون أن أتنكر لنيتي في إبراز الثوابت، أريد أن أقترح نموذجًا لنشأة الدولة، يهدف إلى أن يعرض بصورة منهجية للمنطق التاريخي الخاص للمسار الذي في نهايته يتأسس ما نسميه الدولة. مشروع صعب وربما غير قابل للتحقيق لأنه يقتضي التوفيق بين الدقة والتماسك الخاص بالبناء النظري واخضاع المعطيات، التي يصعب استنفادها، والتي تراكمت بواسطة البحث التاريخي.

ولكي أعطي فكرة عن صعوبة هذا المشروع سأستشهد ببساطة بأحد المؤرخين الذي، باعتباره يظل في حدود اختصاصه، لا يشير إلى هذه الصعوبة إلا جزئيًا: «مناطق التاريخ التي أهملت أكثر من غيرها هي مناطق -الحدود. على سبيل المثال الحدود بين التخصصات: فدراسة الحكم تقتضي معرفة بنظرية الحكم (أي تاريخ الفكر السياسي)، ومعرفة عملية بالحكم (أي التاريخ الاجتماعي)؛ والحال أن قليلًا من المؤرخين هم القادرون على التحرك داخل هذه التخصصات المختلفة بالدرجة نفسها من الثقة [...] هناك مناطق - حدود أخرى في التاريخ ينبغي دراستها، على سبيل المثال تقنية الحرب في بدايات العصر الحديث. بدون معرفة جيدة بهذه المشاكل يكون من الصعب قياس أهمية الجهد الفني - العسكري الذي قامت به إحدى الحكومات في حملة معينة. ولكن هذه المشاكل التقنية لا ينبغي دراستها فقد من وجهة نظر المؤرخ العسكري بالمعنى التقليدي للكلمة؛ المؤرخ العسكري ينبغي له أن يكون مؤرخًا للحكم. يبقى أيضًا الكثير من المجهول في تاريخ المالية العامة والضرائب؛ وهنا أيضًا، ينبغي

للمتخصص أن لا يكون مجرد مؤرخ مقتصر على المالية بالمعنى القديم للمصطلح؛ إذ عليه أن يكون مؤرخًا للحكم واقتصاديًا إلى حد ما. للأسف، تجزئ التاريخ إلى أقسام فرعية، حكر على المتخصصين، والإحساس بان بعض جوانب التاريخ هي من الطراز الدارج، في حين أن جوانب أخرى قد بطل طرازها، لم يُساهما في إنصاف هذه القضية»(36).

36) Richard Bonney, «Guerre, fiscalité et activité d›état en France (1500-1600), in Ph. Genet et M. Le Mene (éd.), Genèse de l›état moderne, Prélèvement et redistribution, Paris, éd. du CNRS, 1987, p. 193-201.

الدولة هي حصيلة مسار تركيز أنواع مختلفة من رأس المال، رأس مال القوة البدنية أو أدوات القمع (جيش، شرطة) رأس مال اقتصادي، رأس مال ثقافي أو بالأحرى معلوماتي informationnel، رأس مال رمزي، تركيزًا يشكل بحد ذاته الدولة كحائز على نوع من ما وراء رأس المال -méta-capital معطيًا سلطة على أنواع رأس المال المختلفة (والذي يتساوق مع تركيز الحقول المختلفة المتعلقة بها) يقود بالفعل إلى انبثاق رأس مال خاص، دَوْلَوي étatique تمامًا، يسمح للدولة بممارسة سلطة على الحقول المختلفة وعلى الأنواع المختلفة الخاصة من رأس المال، وبالأخص على معدل التبادل بينها (وبالتالي على علاقات القوى بين حائزيهم). يترتب على ذلك أن بناء الدولة يتم في الوقت نفسه مع بناء حقل السلطة منظورًا إليه كأرض الملعب الذي يتصارع في داخله حائزو رأس المال (بأنواعه المختلفة) تحديدًا من أجل السلطة على الدولة أي على رأس المال الدولوي الذي يعطي سلطة على مختلف أنواع رأس المال وعلى إعادة إنتاجها (من خلال المؤسسة التعليمية بالأخص).

بالرغم من كون الأبعاد المختلفة لمسار التركيز هذا (قوى مسلحة، ضرائب، قانون، إلخ.) مترابطة، ينبغي، لضرورة العرض والتحليل، فحصها واحدًا إثر آخر.

كان تركيز رأس مال القوة الجسدية هو الذي تم تفضيله في نماذج نشأة الدولة، من الماركسيين الذين مالوا إلى اعتبار الدولة كمجرد أداة للقهر، إلى ماكس فيبر وتعريفه التقليدي أو من نوربير إلياس إلى شارل تيلي. القول بأن قوى القهر (جيش وشرطة) تتركز، يعني القول بان المؤسسات المكلَّفة بحفظ النظام يتم فصلها تدريجيًّا عن العالم الاجتماعي العادي؛ وبأن العنف الجسدي لا يمكن له أن يطبق إلا بواسطة مجموعة متخصصة، مكلَّفة خصيصًا لهذه الغاية ومميزة بوضوح داخل المجتمع؛ وبأن الجيش المحترف قد أدى شيئًا فشيئًا إلى اختفاء الفرق

الإقطاعية المهددة بصورة مباشرة للأرستقراطية في احتكارها القانوني لوظيفة الحرب. (ينبغي أن نقر لنوربير إلياس، المؤرخ، أفكارًا أو أطروحات تمثل جزءًا من الرصيد المشترك للعلوم الاجتماعية، بفضل استخلاصه لما هو مضمر في التحليل الفيبري مبينًا أن الدولة لم تستطع تدريجيًّا أن تضمن لنفسها احتكار العنف إلا بانتزاعها من منافسيها الداخليين أدوات العنف الجسدي والحق في ممارسته، مساهمة بذلك في تحديد أحد الأبعاد الجوهرية «لمسار الحضارة».

على الدولة الوليدة أن تؤكد قوتها الجسدية في سياقين مختلفين: في الخارج، بالنسبة للدول الأخرى، الراهنة أو المحتملة (الأمراء المنافسون) في وبواسطة الحرب من أجل الأرض -والتي تفرض إنشاء جيوش مسلحة؛ في الداخل، بالنسبة للسلطات المضادة (أمراء) وللمقاومات (طبقات مسودة). تتجه القوى المسلحة تدريجيًّا إلى التمايز. فمن جانب القوى العسكرية المخصصة للتباري بين الدول. ومن جانب آخر قوى الشرطة المخصصة لحفظ النظام في الداخل. في المجتمعات التي بلا دولة كالمجتمع القبائلي القديم في أفريقيا الشمالية أو إيسلندا في زمن) الساجا Sagas (القصص الأسطورية)(37)، لا يوجد تفويض بممارسة العنف لمجموعة متخصصة ومميزة بوضوح داخل المجتمع. يترتب على ذلك أنه لا يمكن الإفلات من منطق الانتقام أو الدفاع عن النفس. ومن هنا تأتي مشكلة vendetta، أو الثأر rekba الشخصي، الرقبة أورست- جريمة مثله مثل- Justicier، المأساويين: ألا يكون تصرف الفرد الذي يأخذ حقه بنفسه الجريمة الأولى؟ سؤال أدى الإقرار بشرعية الدولة إلى نسيانه ويعيد طرح نفسه في بعض (المواقف القصوى).

37) Cf. W.I. Miller, Bloodtaking and Pacemaking, Chicago, The University of Chicago, 1990.

يمر تركيز رأس مال القوة الجسدية عبر إقامة نظام ضريبي فعال، بتساوق مع توحيد المجال الاقتصادي (خلق السوق الوطني). إن الاقتطاع الذي تقوم به الدولة السلالية يطبق على كل الرعايا -وليس كالاقتطاع الإقطاعي الذي يؤخذ من التابعين dépendants وحدهم والذين يستطيعون بدورهم فرض ضرائب على رجالهم. إن ضريبة الدولة، التي ظهرت في العقد الأخير من القرن الثاني عشر تطورت بارتباط مع تزايد نفقات الحرب. ضرورات الدفاع عن الأرض التي كانت في بادئ الأمر، تلتمس حسب المناسبة، أصبحت شيئًا فشيئًا هي المبرر الدائم للسمة

«الإجبارية» و «الدورية» للاقتطاعات المنظورة إليها على أنها «بلا حدود في الزمن سوى تلك التي يعددها لهم الملك بشكل دوري» وقابلة للتطبيق المباشر أو غير المباشر «على مجمل الجماعات الاجتماعية».

وهكذا ينشأ تدريجيًّا منطق اقتصادي غاية في الخصوصية، قائم على الاقتطاعات بلا مقابل وعلى إعادة التوزيع التي تعمل كمبدأ لتحويل رأس المال الاقتصادي إلى رأس مال رمزي، مركزًا في البداية على شخصية الأمير. (ينبغي تحليل تفصيل العبور التدريجي من استخدام «إرثي» - أو «اقطاعي» - للمصادر الضريبية والتي من خلالها يخصص جزء كبير من الدخل العام في شكل هبات أو هدايا مناطًا بها أن تؤمن للأمير اعتراف المنافسين المحتملين -وعن طريق ذلك تؤمن له، إلى جانب أشياء أخرى، الإقرار بشرعية الاقتطاع الضريبي- إلى استخدام «بيروقراطي» في صورة «إنفاقات عامة»، وهذا التعديل هو أحد الأبعاد الأساسية لتغيير الدولة السلالية إلى دولة «غير شخصية»).

إن تشريع الضرائب (رغم مقاومة دافعي الضريبة) هو من ضمن علاقة سببية دائرية مع تطور القوى المسلحة التي لا غنى عنها لتوسع الأراضي الواقعة تحت السيادة أو للدفاع عنها وبالتالي للاقتطاع الممكن للمكوس وللضرائب، وكذلك أيضًا لفرض الإلزام بدفع هذه الضريبة. كان تشريع الضرائب محصلة لحرب داخلية حقيقية أشعلها عملاء الدولة ضد مقاومات الرعايا، الذين يكتشفون أنفسهم كرعايا، أساسًا، إن لم يكن حصرًا، من خلال اكتشافهم لأنفسهم باعتبارهم خاضعين لدفع الضرائب أو مساهمين بالضريبة. تحدد الفرمانات الملكية أربع درجات للقمع في حالة تأخر السداد: الحجوزات والإكراه على الجسد (من بينها الحبس) والإجبارات التضامنية وتسكين فرق العسكريين. يترتب على ذلك أن مسألة شرعية الضريبة لا يمكنها إلا أن تفرض نفسها (كان نوربير إلياس مُحِقًّا عندما لاحظ أن جمع الضرائب، في البدايات الأولى، كان منظورًا إليه كنوع من الابتزاز). وفيما بعد بدأ يتم النظر إلى الضريبة على أنها غرامة ضرورية موجهة لحاجات أخرى مختلفة عن شخص الملك، أي هذا «الجسد الخيالي» الذي يسمى الدولة.

الغش الضريبي موجود إلى اليوم ليشهد بأن الشرعية الضريبية ليست مسألة بديهية. ومعروف أن المقاومة المسلحة، في المرحلة الأولى، لم يكن ينظر إليها على أنها عصيان

للفرمانات الملكية ولكن كدفاع شرعي من الناحية الأخلاقية عن حقوق العائلة ضد الضريبة التي الملتزمين المتوافقين fermes تبدو كرفض للاعتراف بالملك العادل والأبوي(38). ابتداء من التزام على أتم وجه مع الخزانة الملكية وصولًا إلى أصغر معاون ملتزم مكلف بالجباية المحلية، كانت تتوسط شلالات من العقود والالتزامات الفرعية التي كانت تدفع باستمرار إلى الاشتباه في التصرف في الضريبة وجور السلطة، سلسلة طويلة من الجباة الصغار، في الغالب أجورهم بخسة، كان مشتبهًا في فسادهم سواء في نظر ضحاياهم كما في نظر أصحاب الامتيازات من المرتبة الأعلى(39). إن الاعتراف بمؤسسة تتجاوز العملاء المناط بهم تنفيذ مهامها، ملكية أو دولية، آمنة بذلك من النقد الدنيوي، قد وجد بلا شك أساسًا عمليًّا في الفصل بين الملك وبين المنفذين الظالمين والفاسدين الذين يخدعونه بقدر ما يخدعون الشعب. (وهذا الفصل عن الملك أو عن الدولة بالنسبة للتجسدات الملموسة للسلطة اكتماله في أسطورة «الملك الخفي»)(40).

38) Cf. J. Dubergé, La psychologie sociale de l'impot, Paris, PUF 1961, et G. Schmolders, Psychologie des finances et de l'impot, Paris, PUF, 1973.

39) R.H. Hilton, «Resistance to taxation and to other state impositions in Medieval England», in Genèse de l'État moderne, op.cit., p. 169-177.

40) Cf. Y.-M. Bercé, Le Roi caché, Paris, Fayard, 1991.

لا يحدث تركيز للقوات المسلحة وللمصادر المالية اللازمة للإنفاق عليها بدون تركيز رأس مال رمزي متعلق بالاعتراف وبالشرعية. من المهم أن تكون هيئة العملاء، المكلفين بجمع الضرائب والقادرين على القيام بذلك دون اختلاسها لمصلحتهم وأساليب الحكومة والإدارة التي تقوم بتنفيذها (محاسبة، أرشفة، أحكام المنازعات، إجراءات التنفيذ، مراقبة الإجراءات، إلخ.)، مؤهلة أن تجعل نفسها معروفة ومعترف بها كشرعية، ومن المهمّ أيضًا أن يحدث لها «بسهولة تطابقًا مع الشخص، هيبة السلطة»، «وأن يحمل المكلفون سجلاتها، ويستخدموا ختمها ويبلّغوا أوامرهم باسمها»؛ ومن المهمّ أيضًا أن يكون الخاضعون لدفع الضرائب مؤهلين «للتعرف على هيئة الحرس ولافتات المخافر» وأن يميزوا حرس الالتزامات، أي العملاء الماليين المكروهين والمحتقرين، عن الفرسان الملكيين رماة سهام المارشالية أو عن شرطة البلدية أو عن الحرس الخاص المعروفين بعدم إمكانية الاعتداء عليهم بسبب خوذاتهم ذات اللون الملكي»(41).

41) Y.- M. Bercé, «Pour une étude institutionnelle et psychologique de l'impot moderne», in Genèse de l'État moderne, op. cit.

يتفق كلّ المؤلفين على رابط التطور التدريجي للاعتراف بشرعية الجبايات الرسمية بانبثاق شكل من القومية. ومن المحتمل بالفعل أن التحصيل العام للضرائب قد ساهم في توحيد الأراضي، أو بصورة أدق، في بناء الدولة، في الواقع وفي التصورات، كأرض واحدة، كواقع موحد بسبب الخضوع للالتزامات نفسها المفروضة هي بدورها بسبب دواعي الدفاع نفسها. من المحتمل أيضًا أن هذا الوعي «الوطني» قد تطور أولًا بين أعضاء المؤسسات التمثيلية التي تنبثق في ارتباط مع تجريد الضريبة: ونعرف بالفعل أن هذه الهيئات تكون أكثر استعدادًا لقبول فرض ضرائب كلما بدت لهم هذه الضرائب مطروحة ليس بسبب مصالح الأمير الخاصة ولكن بسبب مصالح الدولة، وعلى رأسها دواعي الدفاع عن الأراضي. تستقر الدولة تدريجيًا في حيز لم يصبح وطنيًا بعد، ولكن ها هو يقدم نفسه على أنه دائرة للسيادة. مع احتكار حق صك العملة على سبيل المثال، (كان المثل الأعلى للأمراء الإقطاعيين ولملوك فرنسا فيما بعد هو أن لا يُستخدم، في الأراضي الخاضعة لسطوتهم، إلا عملتهم، ولم يتحقق هذا الطموح إلا في عهد لويس الرابع عشر)، ويمثل الحيز أيضًا كدعامة لقيمة رمزية متعالية.

يتساوق تركيز رأس المال الاقتصادي المرتبط بسياسة ضريبية موحدة مع تركيز رأس المال المعلوماتي informationnel الذي يقترن بدوره (الذي يكون رأس المال الثقافي بعدًا من أبعاده) بوحدة السوق الثقافي. وهكذا مبكرًا تقوم السلطات العامة بإنجاز تحقيقات حول حالة المصادر وهو «La Prisée de Sergents على سبيل المثال، ابتداء من عام 1194 بدأ «تثمين الرقباء) إحصاء للعربات الحربية والرجال المسلحين الذين تقدمهم 84 مدينة ودير ملكي عندما يجمع الدولة .(الملك حاشيته. وفي عام 1221، عُرِفت باكورة الميزانية، حسابُ للدخول والإنفاقات تقوم بتركيز الإعلام، تعالجه وتوزعه. وفوق كل ذلك تقوم بعملية توحيد نظري. والدولة باعتبارها تضع نفسها من وجهة نظر الكل، من وجهة نظر المجتمع بمجمله، هي مسؤولة عن وعلى الأخص بالتعداد وبالإحصاء أو بالمحاسبة القومية totalisation كل عمليات التشميل والموضعة بواسطة الخرائط التي هي تمثيل توحيدي بالتحليق فوق المكان أو ببساطة بواسطة كتوحيد codification الكتابة، أداة تراكم المعرفة (مع المحفوظات على سبيل المثال) والترميز .أو المتعلمين clercs معرفي يتضمن مركزة واحتكار لصالح الموظفين

الثقافة موحِّدة: تساهم الدولة في توحيدها السوق الثقافي بتوحيدها كل الرموز، القانونية واللغوية والقياسية. وبقيامها بمجانسة صور الاتصال، البيروقراطي تحديدًا (على سبيل المثال الاستمارات والمطبوعات، إلخ.). وعن طريق نظام التصنيف (حسب الجنس، والسن تحديدًا) المسجلة في القانون والإجراءات البيروقراطية، والبنى التعليمية والطقوس الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها جيدًا بالذات في حالة إنجلترا أو اليابان، تشكل الدولة البنى العقلية وتفرض المبادئ العامة للرؤية والتفرقة، وأشكالًا من الفكر هي بالنسبة للفكر المثقف كالأشكال البدائية بالنسبة «للفكر البري»، مساهمة بذلك في بناء Mauss للتصنيف التي وصفها دوركهايم وموس ما نسميه بصورة شائعة بالهوية الوطنية -أو بلغة تقليدية بالشخصية الوطنية- (إنه عبر المدرسة خصيصًا ومع تعميم التعليم الإبتدائي خلال القرن التاسع عشر، يمارس الفعل الموحِّد للدولة دوره في مجال الثقافة، التي هي عنصر أساسي في بناء الدولة الوطنية. يتساوق خلق المجتمع الوطني مع تأكيد قابلية التربية الكونية: بما أن كل الأفراد متساوون أمام القانون، فواجب الدولة هو أن تصنع منهم مواطنين، مزودين بوسائل ثقافية لممارسة حقوقهم المدنية بفاعلية).

النظام التربوي، بفرضه وترسيخه كونيًا (في حدود اختصاصه) ثقافة سائدة منشأة كثقافة وطنية شرعية، يرسخ عبر تعليم التاريخ تحديدًا وبالذات تاريخ الأدب أسس «دين مدني» حقيقي وبصورة أكثر تحديدًا المسلمات الأساسية للصورة (الوطنية) عن الذات. وكما يبين فيليب كوريجان وديرك ساير، ينضم الإنجليز بشكل واسع -أي فيما وراء حدود الطبقة السائدة- إلى عبادة ثقافة خاصة بشكل مزدوج، كبرجوازية وكقومية، (على سبيل المثال) أسطورة الإنجليزية Englishness، معتبرة أنها مجموعة خصائص غير قابلة للتعريف ولا للتقليد من قبل غير الإنجليز، المعقولية reasonabless، الدعابة quirkiness، الاعتدال، البراجماتية، الكراهية للأيديولوجيا، والغرابة eccentricity(42). البعد القومي للثقافة واضح للعيان في حالة إنجلترا التي تواصل في استمرارية غير عادية (في طقوس القضاء أو عبادة العائلة المالكة مثلاً) تراثًا قديمًا جدًا، أو في حالة اليابان حيث ارتبط اختراع الثقافة القومية مباشرة باختراع الدولة، يتقنع البعد القومي للثقافة، في حالة فرنسا، تحت مسوح كونية: النزوع إلى تصور الانضمام إلى الثقافة القومية كترقٍ باتجاه الكوني يؤسس كلاً من النظرة الإدماجية القسرية للتراث الجمهوري (المشبع تحديدًا

بأسطورة الثورة العالمية التأسيسية) وكذلك أشكالًا منحرفة جدًّا من الإمبريالية الكونية والقومية العالمية.(43)

42) Ph. Corrigan et D. Sayer, The Great Arch, English State Formation as Cultural Revolution, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 103 sq.

43) Cf. P. Boufdieu, «Deux impérialisme de l'universel» in C. Fauré et . Bishop (éd.), L'Amé ique des Français, Paris, Française bourin, 1992, p. 149-155.

تشكل الثقافة بعمق جزءًا من الرموز الوطنية لدرجة أن أي تساؤل نقدي حول وظائفها وأدائها يمكن أن ينظر إليه على أنه خيانة وتدنيس.

يقترن التوحيد الثقافي واللغوي بفرض اللغة والثقافة السائدتين كشرعيتين، وباستبعاد الأخريات في إطار من الإهانة (لهجة). ومن تأثيرات عبور لغة ما أو ثقافة ما إلى الكونية إرسال الأخريات إلى الخصوصية؛ علاوة على ذلك، لأن تعميم الاقتضاءات المصاغة بهذه الصورة لا يصحبه تعميمًا للنفاذ إلى وسائل إشباعها فهو يحبِّذ في آن احتكار الكوني من قبل البعض ونزع ملكيتهم من الآخرين الذين يصبحون بذلك مبتورين بنوع ما في إنسانيتهم.

رأس المال الرمزي

كل الظواهر تدعو إلى التركيز على رأسمال رمزي لسلطة معترف بها، تجاهلته كل النظريات عن نشأة الدولة، وهو يبدو كشرط، أو على الأقل مرافق لكل أشكال التركيز الأخرى إذا كان لها أن تتمتع ببعض الاستمرارية. رأس المال الرمزي هو مثل أي ملكية (أو أي نوع من رأس المال، طبيعي، اقتصادي، ثقافي، اجتماعي) مدركة من قبل فاعلين اجتماعيين تسمح لهم مقولات إدراكهم بمعرفتها (بإدراكها) والإقرار بها ومنحها قيمة. (مثال: الشرف في مجتمعات البحر المتوسط هو صيغة نمطية من رأس المال الرمزي، لا توجد إلا عبر السمعة، أي التمثيل الذي يقوم به الآخرون، في حالة اشتراكهم في مجموعة معتقدات خاصة تجعلهم يدركون ويقيمون خصائص معينة وأنواعًا من السلوك إذا كانت شريفة أو مخلة بالشرف). وبصيغة أكثر تحديدًا، هو الشكل الذي يأخذه أي نوع من رأس المال عندما يكون مدركًا من خلال مقولات إدراك التي هي نتاج إدماج التقسيمات أو التعارضات المسجلة في بنية توزيع هذا النوع من رأس المال (قوي/ضعيف، كبير/صغير، غني/فقير، مثقف/أمي، إلخ.) يترتب على ذلك أن الدولة التي تمتلك وسائل فرض وترسيخ المبادئ المستديمة للرؤية وللتقسيم الموافقة لبنيانها الخاصة، هي المكان بامتياز للتركيز ولممارسة السلطة الرمزية.

يتبع مسار تركيز رأس المال القضائي، وهو شكل مموضع ومقنن من رأس المال الرمزي، منطقه الخاص الذي يختلف عن منطق تركيز رأس المال العسكري أو رأس المال المالي. في أوروبا في القرن الثاني عشر والثالث عشر كان يتواجد سويًا قضاء كنسي ومحاكم المسيحية إلى جانب أنواع متعددة من القضاء المدني مثل قضاء الملك وقضاء الأسياد والبلديات (المدن) وقضاء الطوائف وقضاء التجارة(44). لا تمارس السلطة القضائية للإقطاعي القاضي إلا على تابعيه، وكل من يقيم في أرضه (التابعون النبلاء، أمَّا الأحرار غير النبلاء والأقنان فيخضعون لقواعد أخرى). في الأصل لم يكن للملك قضاء إلاّ على الدائرة الملكية ولا يقرر إلا في قضايا بين تابعيه المباشرين وساكني إقطاعيته الخاصة، ولكن، كما يلاحظ مارك بلوخ، العدالة الملكية تسللت شيئًا فشيئًا إلى المجتمع كله(45). حركة التركيز بالرغم من أنها لا تنتج عن قصد ولا عن خطة بالطبع، وهي ليست موضوعًا للتشاور بين من يستفيدون منها وبالذات الملك والحقوقيين، الذين إلا أنها تتجه دائمًا في الاتجاه نفسه، ويتم خلق جهاز قضائي. أولًا كان الحكام prévots كبار ضباط المملكة الذين لهم ،baillis يتحدث عنهم «عهد فيليب أغسطس» (1190)، ثم القضاة ،Saint Louis مجالس رسمية ويراقبون الحكام، ثم هيئات أخرى مختلفة في عهد لويس التاسع الذي أخذ اسم البرلمان والذي Curia regis مجلس الدولة، جهاز المحاسبات، مجلس القضاة باعتباره دائمًا ومكونًا من رجال القانون، صار أحد الأجهزة الكبرى لتركيز السلطة القضائية في يد الملك، بفضل إجراء الاستئناف.

44) Cf. A. Esmelin, Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoire depuis le XIIe siècle jusqu' à nos jours, Verlag Sauer und Auvermann KG, 1969; et H.J. Berman, Law an d Revolution, The Formation of Western Legal Tradition, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

45) M. Bloch, Seigneurie française et Manoir anglais, Paris, A. Colin, 1967, p. 85.

شيئًا فشيئًا جذب القضاء الملكي إليه الجزء الأكبر من قضايا الإجرام التي كانت تذهب فيما سبق إلى محاكم الإقطاعيين أو الكنيسة: «القضايا الملكية» هي القضايا التي يتم فيها الاعتداء على حقوق المملكة وكانت مخصصة للقضاة الملكيين (وهي حالات الإجرام في الذات الملكية: تزييف العملة، تزوير الأختام)؛ ولكن فوق كل ذلك طوَّر رجال القانون نظرية في الاستئناف تخضع للملك كل تشريعات المملكة. بينما كانت المحاكم الإقطاعية ذات سيادة ثم الموافقة على أن كل حكم أصدره إقطاعي ـقاضٍ يمكن له أن يحال إلى الملك بواسطة الطرف المغبون لو كان

مخالفًا لعادات البلد. هذا الإجراء، المسمى التماسًا، تحول بهدوء إلى استئناف. اختفى المحكّمون تدريجيًّا من المحاكم الإقطاعية تاركين مكانهم لرجال قانون محترفين وموظفي القضاء. يتبع الاستئناف قاعدة الاختصاص: يستأنف من إقطاعي أدنى إلى إقطاعي في مرتبة أعلى، ومن الدوق أو الكونت يستأنف إلى الملك (دون القدرة على تجاوز الترتيب والاستئناف مباشرة إلى الملك).

وهكذا قامت المملكة، مستندة على المصالح الخاصة للقانونيين (نموذج نمطي للمصلحة فيما هو كوني) المرتبطين بالدولة والذين، كما سنرى، ابتكروا كل أنواع النظريات المسبغة للشرعية والتي، طبقًا لها، على الملك أن يكفل للجميع الأمن والعدالة، بحصر صلاحية القضاء الإقطاعي. (وفعلت الأمر نفسه مع القضاء الكنسي: فقد حددت مثلًا حق اللجوء إلى الكنيسة).

يترافق مسار تركيز رأس المال القضائي مع مسار التفرقة الذي يؤدي إلى تشكيل حقل قضائي مستقل. الهيئة القضائية تنتظم وتتراتب: الحكام Prévots يصبحون قضاة عاديين للأحوال العادية؛ والقضاة baillis والمحظيون sénéchaux المتنقلون يصبحون مقيمين، وملازمين تدريجيًّا ويتحولون إلى موظفين في القضاء لا يعزلون وينزعون شيئًا فشيئًا صلاحيات أصحاب الحق أي الذين تم إحالتهم إلى وظائف شرفية محضة. وفي القرن الرابع عشر تم ظهور baillis القضاة وهكذا أصبح للملك وكلاء معينون يتصرفون باسمه. office الوزارة العامة المكلفة بمتابعة الإدارة وأصبحوا تدريجيًّا موظفين.

يعلق فرمان 1670 مسار التركيز الذي جرَّد تدريجيًّا القضاء الكنسي والإقطاعي لمصلحة القضاء الملكي. ويصدِّق الفرمان على الفتوحات التدريجية للقانونيين: اختصاص مكان الجنحة أصبح هو القاعدة؛ إنه يؤكد حضور القضاة الملكيين على قضاة الأسياد، ويعدد القضايا الملكية؛ ويلغي الامتيازات الكنسية والإقطاعية فارضًا اعتبار قضاة الاستئناف دائمًا قضاة ملكيين. باختصار يحل الاختصاص المفوَّض على دائرة معينة (أراض) محل الحضور أو السلطة الممارسة بصورة مباشرة على الأشخاص.

في أعقاب ذلك، ترافق بناء البنى القضائية -الإدارية المُشَكِّلة للدولة، في فرنسا، مع بناء هيئة القانونيين وما تسميه سارة هانلي Sarah Hanley «دولة العائلة المحصورة»، فالعقد بين الهيئة القضائية التي تشكلت بصفتها تلك ومراقبتها الدقيقة لإعادة إنتاجها الخاص، وبين الدولة. «هذه

الدولة -العائلة المحصورة تزوِّد السلطة الاجتماعية- الاقتصادية بنموذج ساطع للعائلة. وهذه السلطة تؤثر بدورها على نموذج دولة السلطة السياسية الذي ينشأ في الوقت نفسه»(46).

46) S. Hanley, «Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France», French Historical Studies, 16(1), printemps 1989, p. 4-27.

إن مركزة الرأسمال القضائي هو جانب أساسي جدًّا في سيرورة أكثر اتساعًا لمركزة الرأسمال الرمزي، وهذا بأشكاله المختلفة هو مصدر النفوذ الخاص لمن يمسك بمقاليد سلطة الدولة وخصوصًا سلطته الغامضة جدًّا بالتعيين. هكذا على سبيل المثال جهد الملك بمراقبة مجموع حركة الشرفيات التي كان النبلاء مؤهلين لها. فقد عمل على رفع نفوذ خدم الدولة المخلصين وتحديد أنظمة الخيَّالة وتوزيع المهام العسكرية ومهام القصر وبشكل خاص منح ألقاب النبلاء. وهكذا تشكلت شيئًا فشيئًا هيئة مركزية للتعيين.

نبلاء بالطبيعة V.G. Kiernan الذين كانوا يقولون حسب كيرنان Aragon نتذكر نبلاء أراغون أي نبلاء بالولادة في مواجهة النبلاء الذين أنجبهم الملك. وهذا التمييز الذي لعب، بداهة، دورًا في الصراع بين النبلاء من جهة وبينهم وبين السلطة الملكية، كان من الأهمية بمكان. فهذا التمييز وضع طريقين للوصول إلى لقب النبلاء الواحدة في مواجهة الأخرى: الأولى وُصِمَتْ بأنها «طبيعية» وهي لم تكن شيئًا آخر غير الوراثة واعتراف العامة بها (سواء كانوا نبلاء أو غير نبلاء) أما الأخرى فهي شرعية بصفتها ممنوحة من الملك. والشكلان تعايشا ردحًا طويلًا فإن مركزة سلطة وتسمية النبلاء A. Jouanna من الزمن. لكن وكما برهنت جيدًا أرليت جوانا(47) بين يدي الملك، جعلت اللقب القائم على اعتراف العامة وشجاعة الشطار، ينسحب شيئًا فشيئًا أمام الألقاب الممنوحة من الدولة، تمامًا مثلما تسري أوراق العملة المكفولة من الدولة أو الشهادة الجامعية في الأسواق التي تخضع لسلطة هذه الدولة. وبالمحصلة فإن الملك يركز أكثر وسلطته بتوزيع هذا (48)(«الإخلاص» Mousnier أو ما يسميه مونييه) فأكثر الرأسمال الرمزي الرأسمال على شكل مهام أو ألقاب كمكافآت، وهذه السلطة ما فتئت تتعاظم. فالرأسمال الرمزي للنبلاء (الشهرة والشرف) الذي يستند على تقدير اجتماعي واعتراف معلن من اجماع اجتماعي وعيه يقل أو يكثر، هذا الرأسمال يجد موضوعية مقوننة بيروقراطية خالصة (بشكل من الفرمانات والقرارات التي لا تفعل غير الاعتراف بالإجماع). يمكننا أن نجد مؤشرًا على ذلك في إذ إن قرار 22 Colbert «الأبحاث الكبرى عن النبلاء» التي أطلقها لويس الرابع عشر وكولبير

مارس 1666 يأمر بإصدار «لائحة رسمية تضم أسماء النبلاء الحقيقيين وأسماء العَلَم وأماكن سكنهم وسلاحهم». فالمحظيون يمرون من غربال ألقاب النبالة (أصحاب الألقاب الممنوحة بأوامر الملك وقضاة السلاح يدخلون في صراع بشأن النبالة الحقة). ومع نبالة الثوب التي يعود موقعها للرأسمال الثقافي، أصبحنا قريبين جدًّا من منطق تعيين الدولة ومن سجل الشرف Cursus honorum الذي يقوم على الشهادة التعليمية.

47) A. Jouanna, Le Devoir de révolte, la noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559-1561, Paris, Fayard, 1989.

48) R. Mousnier, Les Institutions de la France sous la monarchie absolue, I, Paris, PUF, 1980, p. 94.

باختصار كانت تلك مرحلة المرور من الرأسمال الرمزي المشوَّش القائم على الاعتراف الجماعي، إلى الرأسمال الرمزي الموضوعي المرمَّز والمفوض والمضمون من الدولة، التي هدفت، somptuaires والمبقرط. والتوضيح الدقيق لهذه الصيرورة ظهر في قوانين التفخيم بطريقة تراتبية دقيقة، إلى حسم توزيع المظاهر الرمزية (اللباس خاصة) بين النبلاء وغير النبلاء ولا سيما بين مختلف مستويات النبلاء(49). فالدولة نظمت استعمال الأنسجة المرصَّعة بالذهب والفضة والمطعَّمة بالحرير، وبهذا التشريع دافعت عن النبلاء ضد تعديات غير النبلاء، غير أنها في الوقت نفسه عمدت إلى تدعيم مراقبتها على التراتبية في وسط النبلاء.

49) M. Fogel, «Modèle social de dépense: les lois somptuaires en France de 1485 à 1560». in Ph. Genet et M. Le Mené, Genèse op. cit., p. 232.

إن تدهور سلطة الكبار بالتوزيع المستقل آلت لتأمين احتكار الملك سلطة تسمية النبلاء وحولت تدريجيًّا التكليفات التي كانت معتبرة للتعويض، إلى مراكز من المسؤولية تفترض المهارة ومسجلة في سجل الإعداد لمهنة بيروقراطية تؤمن احتكار التعيين. بهذا الشكل تأسس شيئًا فشيئًا هذا الشكل الغامض كثيرًا من السلطة. وهكذا تقوم الدولة، المكونة كمنبع للشرف بتوزيع الامتيازات، صانعة فرسان، Blackstone وللوظيفة والامتياز، حسب تعبير بلاكستون وكل الحائزين على الوظائف العامة ذات knighthood ومبتكرة جماعات جديدة للفروسية الأهمية(50).

50) F.W. Maitland, The Constitutional History of England, Cambridge, Cambridge University Press, 1948, p. 429.

التسمية أو التعيين هو في نهاية الأمر فعل ملغَّز جدًّا يخضع لمنطق قريب من منطق السحر كما يصفه مارسيل موس Marcel Mauss. فرئيس الجمهورية الذي يوقع قرارًا بالتعيين أو الطبيب الذي يوقع شهادة (بالمرض أو العجز، إلخ.) مثلهما مثل الساحر يحتكر كل رأس مال الاعتقاد المتراكم بواسطة آلية عمل العالم السحري، هما يحتكران رأسمالًا رمزيًا متراكمًا ومن خلال شبكة علاقات الإقرار المكونة للعالم البيروقراطي. من يشهد بصلاحية الشهادة؟ هو الذي وقع اللقب الذي يعطي الترخيص باصدار الشهادات. ولكن، هو بدوره، من أقر له بذلك؟ نجد أنفسنا مأخوذين في تراجع إلى ما لا نهاية. وفي نهايته ينبغي «التوقف» حيث يمكننا على طريقة رجال اللاهوت، أن نمنح اسم الدولة لآخِر (أو لأول) حلقة من السلسلة الطويلة لأفعال التكريس الرسمية(51). فالدولة هي، متصرفة على طريقة مصرف الرأسمال الرمزي، تضمن كل أفعال السلطة، تعسفية وغير معروف أنها كذلك هي أفعال «تزييف شرعي»، كما يقول أوستن Austin: رئيس الجمهورية هو شخص يتصور نفسه رئيسًا للجمهورية ولكنه، خلافًا للمجنون الذي يتصور نفسه نابليون، يُقِرُّون له أنه مؤهل لفعل ذلك.

(51) أَظْهَرْتُ فيما يخص كافكا، كيف أن النظرة السوسيولوجية والنظرة الغائية تلتقيان رغم ا لتعارض الظاهري؛ P. Bourdieu «La dernière, instance» in La sièche de Kafka, Paris, centre Georges- Pompidou, 1984, p. 268-270).

ينتمي التعيين أو الشهادة إلى فئة الأفعال أو الخطب الرسمية، الفعالة بصورة رمزية لأنها منجزة في وضع سلطة بواسطة أشخاص مخولين بذلك، «رسميون» ex offocio يتصرفون كحائزين على اعتراف officium publicum، على وظيفة أو مسؤولية معينة لهم من قبل الدولة: حكم القاضي أو المعلم، إجراءات التسجيل الرسمية، المعاينات أو المحاضر، الإجراءات المخصصة لإنتاج أمر قانوني، كشهادات الحالة المدنية، ميلاد، زواج أو وفاة، أو عقود البيع، لهم القدرة على أن يخلقوا (أو يؤسسوا) بواسطة سحر التعيين الرسمي، تصريح علني، يتم إنجازه حسب الصيغ الموصى بها، بواسطة العملاء المعينين، ومسجلة كما ينبغي في السجلات الرسمية، هويات اجتماعية مكفولة اجتماعيًّا (مثل هويات المواطن، المنتخِب، دافع الضرائب، الأب، المالك، إلخ.) أو اتحادات ومجموعات شرعية (عائلات، روابط، نقابات، أحزاب، إلخ.). عندما تعلن الدولة بنفوذها، عن حقيقة كائن، شيء أو شخص، في تعريفه الاجتماعي الشرعي، أي ما هو مصرح له بأن يكونه، وما له الحق في أن يكونه، الوجود الاجتماعي الذي له الحق في

المطالبة به أو في الإعلان عنه أو ممارسته (في مقابل الممارسة غير الشرعية)، تمارس الدولة سلطة خلاقة حقيقية، شبه مقدسة (وعدد من الصراعات، تبدو في الظاهر موجهة ضدها، تقرُّ لها بالفعل هذه السلطة عندما تطالبها بالترخيص لفئة معينة من الفاعلين -النساء، الشاذين- أن يكونوا رسميًّا، أي علنيًا وكونيًا، ما هم عليه بالنسبة لأنفسهم). يكفي التفكير في هذه الصيغة من الخلود التي تسمح بها من خلال أعمال التكريس مثل الحفلات التذكارية أو مراسم التقديس التعليمي، لكي يُسمح لنا بأن نقول، محورين بعض الشيء عبارة هيجل، إن «حكم الدولة هو حكم يوم الحساب». (لأن النشر، يعني المسار الذي من شأنه أن يحيل شيئًا ما عامًا ويجعله موضوعًا لمعرفة الجميع، يحتوي دائمًا على إمكانية التجاوز في حق ممارسة العنف الرمزي الشرعي الذي تمتلكه بشكل خاص الدولة -والذي يتأكد على سبيل المثال في إصدار قانون تحتكره الدولة دائمًا لوضع قواعد لجميع أشكال النشر والطبع ونشر الكتب والعروض المسرحية والخطب العامة والكاريكاتور، إلخ.)

بناء الدولة للعقول

لكي نفهم حقًّا سلطة الدولة في أخص خصائصها، أي في الصيغة المخصوصة للفاعلية الرمزية التي تمارسها، ينبغي، كما كنت قد اقترحت في مقال قديم(52)، أن ندمج في ذات النموذج الشارح أنماطًا ثقافية ينظر إليها تقليديًا على أنها متنافرة. هكذا ينبغي بداية تجاوز التعارض بين النظرة الطبيعية physicaliste للعالم الاجتماعي التي تعتبر العلاقات الاجتماعية علاقات قوى طبيعية، ونظرة «سيبرنطقية» أو سيميولوجية التي تجعل من هذه العلاقات علاقات قوة رمزية، علاقات معنى، وعلاقات اتصال. علاقات القوة الأشد فظاظة هي في الوقت نفسه علاقات رمزية، وأفعال الخضوع والطاعة هي أفعال معرفية وباعتبارها كذلك تؤسس بنى معرفية، أشكالًا ومقولات للإدراك، مبادئ الرؤية والتفرقة: يبني الفاعلون الاجتماعيون العالم الاجتماعي من خلال بنى معرفية («صيغًا رمزية» كما يرى كاسيرر، صيغًا للتصنيف كما يرى دوركهايم، مبادئ في الرؤية والتفرقة، كلها طرق تعني الشيء نفسه في مجالات نظرية منفصلة عن بعضها إلى حد ما) قابلة لان تطبق على كل شيء في العالم وبالأخص على البنى الاجتماعية.

52) P. Bourdieu, «sur le pouvoir symbolique». Annals, 3, Juin 1977, p. 405-441.

هذه البنى المعرفية هي أشكال مكونة تاريخيًّا أي اعتباطية بالمعنى الذي يعطيه دوسوسير كما كان يقول ليبنتز، يمكن لنا أن ex instituto لهذه الكلمة، عرفية وتابعة للاستخدام الجاري نحدد معالم نشأتها الاجتماعية. ويمكن لنا؛ بتعميم فرضية دوركهايم الذي يرى أن «صيغ التصنيف» التي يطبقها «البدائيون» على العالم، هي نتاج إدماج بُنى المجموعات الموجودين داخلها، أن نفترض أنه في المجتمعات ذات التمايزات يكون للدولة القدرة على أن تفرض وترسخ بصورة كونية على مستوى اختصاص أرض، بنى معرفية وتقييمية متعادلة أو متشابهة، وهي بهذا تمثل أساسًا «الامتثالية المنطقية» أو «امتثالية أخلاقية» (هذه التعريفات من دوركهايم)، ولإتفاق ضمني، سابق على التفكير، ومباشر، حول معنى العالم الذي هو أساس للخبرة بالعالم «كعالم للحس المشترك». (الفينومينولوجيون، الذين أظهروا هذه الخبرة، والإثنومنهجيون الذين ينشدون وصفها، لا يعطون لأنفسهم إمكانات تأسيسها وتعليلها: إنهم يستبعدون طرح سؤال البناء الاجتماعي الذين يجهدون أنفسهم في توضيحه وأن يتساءلوا عن إسهام الدولة في بناء .مبادئ التكوين التي يوظفها الفاعلون لإنتاج النظام الاجتماعي)

في المجتمعات محدودة التمايزات تتأسس في العقول (أو في الأجساد) المبادئ العامة للرؤية من (هو التعارض بين المذكر والمؤنث paradigme والتي يكون نموذجها الإرشادي) والتفرقة خلال كل التنظيم المكاني والزمني للحياة الاجتماعية، وبشكل أكثر خصوصية، من خلال طقوس .التأسيس التي تقيم فروقًا نهائية بين من كابد الطقس ومن لم يكابده

في مجتمعاتنا تساهم الدولة بنصيب حاسم في إنتاج وفي إعادة إنتاج أدوات بناء الواقع الاجتماعي. وباعتبارها بنية تنظيمية وهيئة منظمة للممارسات، تمارس بشكل دائم فعلًا مشكلًا لاستعدادات مستمرة، من خلال كل الاجبارات والضوابط الجسدية والعقلية التي تفرضها بالنمط نفسه على مجمل الفاعلين. علاوة على ذلك تفرض وتكرس كل مبادئ التصنيف الأساسية، حسب الجنس، حسب السن، حسب «الكفاءة»، إلخ.، وهي سبب للفاعلية الرمزية، ولكل طقوس التأسيس، لكل طقوس تأسيس العائلة على سبيل المثال، وأيضًا لكل طقوس التي تُزاوَل من خلال اداء النظام المدرسي، كمكان للتكريس تتأسس فيه بين المصطفين والمستبعدين فروق مستمرة، .وفي الغالب نهائية على شاكلة الفروق التي يؤسسها طقس حفلات تدريع الأرستقراطية

يترافق بناء الدولة مع بناء نوع من تعالٍ تاريخي عام، ماثل في كل «رعاياها». تقيم الدولة وترسخ من خلال الإطار الذي تفرضه على الممارسات أشكالًا ومقولات للإدراك وللتفكير مشتركة وأطراً اجتماعية للإدراك أو الفهم أو الذاكرة، وبنى عقلية وصيغ الدولة للتصنيف. وبهذا تخلق شروط نوع من التنظيم المباشر للسيماء الاجتماعي، تنظيمًا هو نفسه تأسيسًا لنوع من الإجماع حول هذه الجملة من البداهات المشتركة التي تكوِّن الحس المشترك. هكذا على سبيل المثال تكون الإيقاعات العامة لجدول الدراسة وعلى الأخص بنية الأجازات المدرسية هي التي تحدد «الهجرات الموسمية» الكبرى للمجتمعات المعاصرة، ضامنة في الوقت نفسه أهدافًا عامة مختلفة ومبادئ ممنوحة للتفرقة الذاتية، ضامنة وراء كل ذلك عدم اختزالية الأزمنة المعاشة، و «الخبرات الداخلية للزمن» منسجمة بما فيه الكفاية لجعل الحياة الاجتماعية ممكنة.

ولكن لكي نفهم حقًّا الإذعان المباشر الذي يحصل عليه نظام الدولة ينبغي القطيعة مع ثقافوية التراث الكانطي - الجديد وإدراك أن البنى المعرفية ليست أشكالًا للوعي، ولكن استعدادات للجسد، وأن الطاعة التي نتحلى بها أمام إيعازات الدولة لا يمكن فهمها إلا كإذعان آلي لقوة ما وليس كرضى واع لنظام ما (بالمعنى المزدوج). العالم الاجتماعي موشَّى بإشعارات لمراعاة النظام لا تعمل بما هي كذلك إلا لمن هم مهيأون لإدراكها، كم أنها توقظ استعدادات جسدية كامنة في الأعماق، دون المرور بطريق الوعي أو الحساب العقلي. إن هذا الإذعان عقائدي doxique من قبل المسودين لبنى نظام اجتماعي، تكون البنى العقلية نتاجًا له، هو ما تمنع الماركسية نفسها من فهمه لأنها تظل حبيسة داخل التراث الثقافوي لفلسفات الوعي: في مفهوم «الوعي الزائف» الذي تتبناه، لتعرض آثار السيطرة الرمزية. كلمة «الوعي» هي الكلمة الزائدة عن القابلة لأن الحاجة، والحديث عن «الإيديولوجيا» يعني البقاء في إطار التمثلات représentations تتعدل بواسطة هذا الإبدال الثقافي الذي نسميه «حدوث الوعي» والذي يقع بدوره في المعتقدات croyances، أي في أعمق أعماق استعدادات الجسد.

إن الخضوع للأمر الواقع هو نتاج الاتفاق بين البنى المعرفية التي طبعها التاريخ الجمعي في الأجساد وبين البنى الموضوعية للعالم الذي (ontogenése) والتاريخي الفردي (phylogenése) تنطبق عليه هذه البنى المعرفية: لا تفرض بداهة أوامر الدولة نفسها بمثل هذه القوة إلا لأن

الدولة قد فرضت البنى المعرفية التي تُدْرَك من خلالها. (ينبغي أن نعمل من هذا المنظور على تحليل الشروط التي تبرر التضحية العظمى: الموت من أجل الوطن).

لكن ينبغي تجاوز التقليد الكانطي الجديد حتى في شكله الدوركهايمي بخصوص مسألة أخرى، وذلك عن طريق استعارة الأدوات الضرورية لدراسة الأفعال الرمزية كأنظمة من المدرسة البنيوية. والحق أن البنيوية الرمزية على طريقة ليفي شتراوس (أو فوكو في الكلمات والأشياء) تحكم على نفسها بإغفال الدور النشط للإنتاج الرمزي «opus operatum بتفضيلها «للعمل الفعال والأسطوري على وجه الخصوص، وهو ما يعرف بمسألة «نمط العمل modus operandi»؛ إلا أن البنيوية الرمزية لها فضل إبراز انسجام الأنظمة الرمزية، وهو ما يعتبر أحد المبادئ الأساسية للفاعلية (وهذا ما نراه في تعرض البنيوية الرمزية لمسألة القانون حيث يتم البحث عن الفاعلية بشكل عمدي، وكذلك أيضًا في مسألتي الدين والأسطورة).

يستقر النظام الرمزي على فرض بنى معرفية على مجمل الفاعلين، بنى تدين بجزء من قوامها وتعاونها لكونها، على الأقل في الظاهر، منسجمة ومنهجية ولكونها موضوعيًا متوافقة مع البنى الموضوعية للعالم الاجتماعي. هذا الاتفاق المباشر والضمني (والمختلف تمامًا عن العقد الصريح) الذي يؤسس علاقة الخضوع العقائدي التي تربطنا، بكل ما للاواعي من روابط، بالأمر الواقع. ليس الاعتراف بالشرعية فعلًا حرًّا للوعي الحصيف كما يعتقد ماكس فيبر. إنه يمتد بجذوره إلى الاتفاق المباشر بين البنى المندمجة، والتي أصبحت لا واعية، كتلك التي تنظم الإيقاع الزمني (على سبيل المثال التقسيم الاعتباطي تمامًا للساعات في النظام الشمسي) والبنى الموضوعية.

إن هذا الاتفاق السابق على التروي يفسر السهولة، المدهشة في نهاية الأمر، والتي يفرض بها المسيطرون سيطرتهم: «ليس هناك ما هو أدعى للدهشة للذين يراعون أمور البشر بعيون فلسفية من أن يروا السهولة التي تخضع فيها الأغلبية لحكم الأقلية، وأن يراقبوا الخضوع الضمني الذي يجعل البشر ينكرون مشاعرهم وانفعالاتهم لصالح حكامهم. عندما نتساءل عبر أي وسائل تم تحقيق هذا الأمر المدهش، نجد أنه طالما أن القوة توجد دائمًا في صف المحكومين فإن الحكام لا يجدون ما يدعمهم سوى الرأي. وبالتالي تقوم الحكومة على الرأي وحده، وهذه القاعدة تمتد من أكثر الحكومات استبدادًا وأكثرها عسكرية حتى أكثرها ليبرالية وأكثرها

إلى انبثاق السؤال الأساسي لكل فلسفة سياسية، هذا Hume شعبية»(53). تؤدي دهشة هيوم السؤال الذي نلمسه بصورة مفارقة عندما نطرح مشكلة لا تطرح في حد ذاتها بصورة حقيقية من الوجود العادي وهي مشكلة الشرعية. إن ما يؤدي إلى وجود مشكلة هو أن النظام القائم لا يطرح في جوهر الأمر أي مشكلة. إذ إن مسألة شرعية الدولة والنظام الذي تقيمه لا تطرح إلا في أوقات الأزمات. فلا تحتاج الدولة بالضرورة أن تصدر أوامر وأن تمارس قهرًا جسديًا لكي تنتج عالمًا اجتماعيًّا منظمًا: ويدوم هذا مع دوام قدرتها على إنتاج بنى معرفية مندمجة تتوافق مع البنى الموضوعية وتؤكد بالتالي الرأي الذي كان يتحدث عنه هيوم والخضوع العقائدي للنظام القائم.

53) d. Hume, «On the First Principles of Government», Essays and Treatises on Several Subjects, 1758.

ويعني ذلك أنه لا يجب ألا ننسى أن هذا الاعتقاد السياسي المبدئي هو أورثوذوكسية ورؤية مستقيمة وسائدة لم تفرض نفسها إلا بعد صراع مع الرؤى المنافسة، كما يجب أن لا ننسى أن السلوك الطبيعي أي الخبرة الأولى بعالم الحس المشترك الذي يتحدث عنه الفينومينولوجيون هو عبارة عن علاقة بنية سياسية كمقولات الإدراك التي تجعل هذا السلوك ممكنًا.

إن ما يظهر لنا اليوم على أنه بداهة تتجاوز الوعي والاختيار، كان في غالب الأحيان موضعًا لصراعات، لم يتأسس إلا بعد مواجهة بين المسيطرين والمسيطر عليهم. إن الأثر الرئيسي للتطور التاريخي هو إلغاء التاريخ وذلك بإرسال كل الممكنات الأخرى الموازية والتي تم استبعادها إلى الماضي أي اللا وعي.

إن تحليل نشأة الدولة كتأسيس لمبادئ الرؤية والتفرقة المستخدمة على امتداد نطاق اختصاصها يسمح بفهم الانضمام العقائدي للنظام الذي تقيمه الدولة، وكذلك بفهم الأسس السياسية لهذا الانضمام الذي يبدو طبيعيًا. الرأي doxa ما هو إلا وجهة نظر خاصة، وجهة نظر المسيطرين التي تفرض نفسها كوجهة نظر كونية، ووجهة نظر من يسيطرون عن طريق سيطرتهم على الدولة والذين صاغوا وجهة نظرهم الخاصة في صورة وجهة نظر كونية في إطار صنعهم للدولة.

ولهذا، لكي نعلل بشكل كامل البعد الرمزي لسلطة الدولة، يمكننا أن نستعين بالإسهام الحاسم الذي قدمه لنا ماكس فيبر في كتاباته عن الدين حول الأنظمة الرمزية، وذلك بإعادة إدخال

الفاعلين المتخصصين ومصالحهم النوعية. وإذا كان ماكس فيبر يشترك بالفعل مع ماركس في اهتمامهما ببنية الأنظمة الرمزية (والتي لا يسميها هو كذلك) أكثر من اهتمامهما بوظيفتها، إلا أن ماكس فيبر له فضل توجيه الانتباه إلى منتجي هذه الأنظمة (وخاصة الفاعلين الدينيين في الموضوع الذي درسه) وتفاعلهم فيما بينهم (صراع، منافسة، إلخ.). وعلى الخلاف من الماركسيين الذين يسدلون ستارًا من الصمت على وجود الفاعلين المتخصصين في الإنتاج، رغم أن هناك نصًا لإنجلز يقول بأنه لكي نفهم القانون علينا أن نهتم بهيئة المشرعين، نجد ماكس فيبر يشدد على أنه لا يكفي فقط لكي نفهم الدين أن ندرس الأشكال الرمزية الدينية كما فعل كاسيرر أو دوركهايم ولا يكفي حتى الوقوف عند البنية الكامنة في الرسالة الدينية والمدونة الميثولوجية أو «الخطاب»، كما يفعل البنيويون بل يجب التركيز على منتجي الرسالة الدينية وعلى المصالح النوعية التي تحركهم، والاستراتيجيات التي يستخدمونها في صراعاتهم (كالتكفير على سبيل المثال) ويكفي حينئذ تطبيق نمط التفكير البنيوي (القريب تمامًا بالنسبة له) ليس فقط على الأنظمة الرمزية أو حتى على مجال المواقف الرمزية (والذي لا يمكن اختزاله إلى «الخطب») ولكن يطبق أيضًا على نظام الفاعلين الذين ينتجونها وهلى مجال المواقع التي يشغلونها (وهو ما أسميه بالحقل الديني)، وكذلك الوقوف على مجال المنافسة التي تقوم بينهم، لكي يتم امتلاك وسائل لفهم وظيفة هذه الأنظمة وبنيتها ونشأتها.

وكذلك الأمر بالنسبة للدولة. لكي نفهم البعد الرمزي لأثر الدولة لا سيما ما يطلق عليه أثرها الكوني، ينبغي فهم الأداء الخاص بالعالم البيروقراطي المحصور. وينبغي تحليل نشأة وبنية عالم فاعلي الدولة وبالدرجة الأولى المشرعين الذين شكلوا من أنفسهم أرستقراطية للدولة عبر تأسيسهم لها، وبالذات خلال إنتاجهم خطاب تقديس الدولة. وهو خطاب يقوم خلف مظهر الحديث عن ماهية الدولة، وبالتالي ما ينبغي أن يكون عليه موقع منتجي هذا الخطاب في داخل تقسيم العمل لآلية السيطرة.

ينبغي التركيز على بنية الحقل التشريعي وإبراز المصالح النوعية في سيماء حائزي هذا الشكل الخاص من الرأسمال الثقافي المهيأ لأن يعمل كرأسمال رمزي. ألا وهو متمثل بالكفاءة التشريعية والمصالح النوعية التي كانت تفرض نفسها على كل فرد من هؤلاء الفاعلين، تبعًا لموقعه في حقل تشريعي كان مازال في طور تكونه في الجوهر، أي في علاقته بالسلطة الملكية.

هكذا يمكن أن نفهم أنه كان من مصلحة هؤلاء الفاعلين إضفاء سمة كونية على تجليات مصالحهم الخاصة وأن يصيغوا نظرية للخدمة العامة والنظام العام وأن يعملوا بذلك على استقلال عن المصلحة الملكية و «القصر الملكي». وأن يخترعوا raison d`Etat مصلحة الدولة العليا ثم الجمهورية كمؤسسة تتجاوز الفاعلين (هل عنى الأمر شخص «la Res publica» الصالح العام الملك؟) الذين يشكلون تجسيدها الموقت. كل ذلك بسبب وبفضل رأسمالهم النوعي ومصالحهم الخاصة، لذا فقد اتجهوا إلى إنتاج خطاب دولة يقوم على تقديم تبريرات لموقعهم ويشكل في كفَّ بذلك عن أن يكون fictio juris الوقت نفسه الدولة ويؤسسها. وابتكروا كذلك قانونًا وهميًا للشرعية وأصبح هيئة مستقلة قادرة أن تفرض الخضوع لوظائفها fiction مجرد خيال وهمي وآلياتها وأن تفرض الاعتراف بمبادئها.

احتكار الاحتكار

إن بناء احتكار الدولة للعنف البدني والرمزي هو صورة متلازمة مع بناء حقل الصراعات من أجل احتكار الامتيازات المرتبطة بهذا الحقل. فالتوحيد والكونية النسبية المرتبطة بانبثاق الدولة، يعادلها في الكفَّة المقابلة احتكار بعض الأفراد للمصادر الكونية التي تنتجها الدولة وتحصل عليها من بعده قد جهلا مسار تكوين رأسمال الدولة ومسار احتكار Elias ماكس فيبر مثله مثل إلياس) هذا الرأسمال بواسطة ارستقراطية الدولة التي ساهمت في إنتاجه أو بصورة أدق أنتجت نفسها أرستقراطية دولة بإنتاجها هذا الرأسمال).

غير أن احتكار هذا الكوني لا يمكن الحصول عليه إلا مقابل الخضوع (ولو ظاهريًا) للكوني وبإقرار كوني بالتمثيل الكوني للسيطرة المطروحة على أنها شرعة مُنَزَّهة عن الغرض.

إن أولئك الذين يقبلون، كما فعل ماركس، الصورة الرسمية التي ترغب البيروقراطية في أن تعطيها لنفسها، ويصفون البيروقراطية بأنهم مرابون للكوني ويتصرفون بالمصادر العامة للدولة كما لو أنها ملكية خاصة، هؤلاء يتجاهلون الآثار الفعلية للمرجعية الإجبارية من قِيَم الحياد والتفاني المنزه عن الغرض والصالح العام، والتي تفرض نفسها بقوة متنامية على موظفي الدولة كلما تقدم تاريخ العمل الطويل في البناء الرمزي والذي في نهايته يتم اختراع وفرض تمثيل الدولة الرسمي كمكان للكونية ولخدمة المصلحة العامة.

يتحقق في داخل الحقل Universalisation إن احتكار الكوني هو خلاصة عمل ينحو للكونية البيروقراطي نفسه. وكما يبين تحليل أداء هذه المؤسسة الغريبة التي نسميها لجنة commission وهي مجموعة من الأشخاص همهم هو المصلحة العامة ومدعوون لتجاوز مصالحهم الخاصة) ينبغي على الشخصيات الرسمية أن يعملوا دون توقف على (من أجل إنتاج اقتراحات كونية التضحية بوجهة نظرهم الخاصة (وذلك من وجهة نظر المجتمع) أو على الأقل أن يشكلوا وجهة نظرهم كوجهة نظر شرعية أي كونية، وخصوصًا من خلال اللجوء إلى نوع من الصياغة البلاغية الخاصة بما هو رسمي.

الكوني يحظى بإقرار كوني والتضحية بالمصالح الأنانية (وبالذات الاقتصادية) المعترف لها كونيًّا بالشرعية (الحكم الجماعي لا يمكن له إلا أن يدرك ويؤكد، في جهده للرقي من وجهة النظر الفردية والأنانية للفرد إلى وجهة نظر المجموع، ظاهرة اعتراف بقيم المجموع وبالمجموعة نفسها كمؤسسة لكل قيمة أي كممر من الخاص إلى العام). وهذا يعني أن كل العوالم الاجتماعية تميل لأن تقدم بدرجات مختلفة، فوائد مادية أو رمزية للاتجاه للكونية (هذه الفوائد التي تسعى إليها الاستراتيجيات التي تهدف إلى «اتباع القانون»). وأن العوالم التي مثلها مثل الحقل البيروقراطي تطلب بإلحاح شديد الخضوع للكوني، هي صاحبة الإمكانية الأكبر في الحصول على هذه الفوائد.

إن فائدة عملية النزوع للكونية هي بلا شك أحد المحركات التاريخية لتقدم الكوني. وهذا باعتباره يحبذ خلق أكوان يعترف في داخلها ولو لفظيًا بقيم كونية (عقل، فضيلة، إلخ.) ويتأسس فيها مسار تدعيم دائري بين استراتيجيات عملية النزوع للكونية من جانب وبنى هذه الأكوان المخصصة رسميًّا لما هو كوني من جانب آخر.

لا تستطيع رؤية علم الاجتماع أن تتجاهل الهوة بين القاعدة الرسمية، كما يعلن عنها القانون الإداري وواقع الممارسة الإدارية، مع كل أشكال عدم الالتزام بالتنزه عن الغرض، كل حالات «استخدام الخدمة العامة لأغراض خاصَّة» (اختلاس الملكيات أو الخدمات العامة، فساد أو «استغلال النفوذ... إلخ.) أو بصورة أكثر خبثًا كل «التحايلات على القانون passe-droit، تجاوزات إدارية، مخالفات، انحراف وظيفي، كل ما يتعلق بالاستفادة من عدم تطبيق أو انتهاك القانون. ولكن لا يمكن لنظرة علم الاجتماع مع ذلك أن تظل عمياء عن تأثيرات هذه القاعدة التي

تطلب من الفاعلين أن يضحوا بمصالحهم الخاصة من أجل الالزامات المنصوص عليها في وظيفتهم («على الفاعل أن يهب نفسه كلية لوظيفته») أو بصورة أكثر واقعية لتأثيرات المصلحة في التنزه عن الغرض وكل أشكال «النفاق الورع» الذي يمكن أن يحبذه المنطق المفارق للحقل البيروقراطي.

ملحق

روح العائلة

تعريفًا قد يكون صريحًا كما في القانون أو) يقوم التعريف الشرعي والسائد للعائلة العادية والمعهد الوطني للإحصاء INED ضمنيًا كما في بيانات المعهد الوطني للدراسات الحقوقية على كوكبة من الكلمات، بيت، منزل، مقرّ، وهي كلمات قد يبدو أنها تقوم بوصف الواقع (INSEE الاجتماعي إلا أنها في الحقيقة تبنيه. طبقًا لهذا التعريف، العائلة هي مجموعة أفراد أقرباء يرتبطون إما بالمصاهرة والزواج أو بالنَّسَب أو استثناءًا بالتبني (القربى) ويعيشون تحت سقف واحد (التواجد معًا). يذهب بعض علماء مناهج الإثنولوجيا إلى القول حتى بأن ما تعتبره واقعًا اجتماعيًّا ليس إلا وهمًا يتم بناؤه أساسًا من خلال المفردات التي نتلقاها من العالم الاجتماعي لتسمية هذه الواقعة. وهم يرجعون إلى الواقع (وذلك حتى من وجهة نظرهم لا يتم بسهولة) لكي يحتجوا بأن عددًا من المجموعات التي يطلق عليها «عائلة» في الولايات المتحدة اليوم لا علاقة لها مطلقًا بالتعريف السائد، وأن العائلة النواتية (أب، أم، أطفال) هي في أغلب المجتمعات الحديثة أقلية إذا قيست بالزوجين اللذين يعيشان منفصلين والعائلات أحادية القرينين اللذين يعيشان معًا بلا زواج، إلخ(54). إن العائلة التي تنزع لاعتبارها طبيعية لأنها تقدم نفسها كما تبين ذلك أعمال أرييس Ariés) باعتبارها دائمًا كذلك، هي في حقيقة الأمر اختراع حديث (حول اختراع المشاعر العائلية Shorter حول نشأة ما هو خاص، وشورتر Anderson وأندرسون وربما هي مهيأة للاختفاء السريع إلى حد ما (كما يحمل على الاعتقاد في ذلك تزايد معدل الإقامة المشتركة خارج إطار الزواج والأشكال الجديدة للروابط العائلية التي تُبتدع كل يوم).

54) سوف أستشهد بكتاب واحد، نموذجي في الجرأة التي يستخدم بها الشك الأثنو- منهجي: J.F. Gubrium et James A. Holstein, What is family? Mountain View, Cal., Mayfield Publishing Co. 1990.

ولكن إذا افترضنا أن العائلة ليست إلا كلمة ومجرد بناء لفظي، يتطلب الأمر تحليل ما يقصد به الناس حين يتكلمون عن العائلة أو ما يكتبون عنها (بالمفرد أو الجمع). فبعض علماء مناهج الإثنولوجية الذين يرون في الخطاب عن العائلة نوعًا من الإيديولوجية السياسية الدالة على صيغة ذات قيمة للعلاقات الاجتماعية، يستخلصون عددًا من الافتراضات المسبقة المشتركة في هذا الخطاب سواء في شكله العادي أو النظري.

الذي anthropomorphisme مجموعة الخصائص الأولى: من خلال نوع من التشكيل الإنساني يعزي إلى مجموعة خصائص الفرد، تدرك العائلة على أنها واقع يتجاوز ويتعالى على أفراده، وشخصية فوق الشخصيات مزودة بحياة وروح عامة وبنظرة خاصة عن العالم.

مجموعة الخصائص الثانية: تشترك تعريفات العائلة في افتراض أن العائلة توجد كمجال اجتماعي منفصل، آخذًا على عاتقه استمرارية الحدود وتوجيهها نحو المُثُل باعتبار الداخل هذا المجال المحرَّم السري ذو الأبواب المقفلة على .(في معارضة مع الخارج) sanctum مقدس العاطفة الحميمة، المنفصل عن الخارج عن طريق الحاجز الرمزي أي العتبة، يدوم ويديم انفصاله وخصوصيته كعقبة أمام المعرفة، كسرّ للشؤون الخاصة وحماية للرواق الخلفي والمجال الخاص.

يمكن أن نضيف مجموعة ثالثة وهي المقرّ أي البيت privacy وفي موضوع الخصوصية كمكان مستقر ثابت، وأهل البيت كوحدة دائمة مرتبطة بشكل مستمر بالبيت الذي يمكن نقله إلى ما لا نهاية.

هكذا نجد في خطاب العائلة وهو الخطاب الذي تتحدث به العائلة عن طبيعتها، أن الوحدة المنزلية تُدْرَك باعتبارها فاعلًا نشطًا يتمتع بالإرادة قادرًا على التفكير والشعور والفعل ومؤسسًا على مجموعة من الافتراضات المعرفية المسبقة وتعليمات تفضيلية تتعلق بإحدى الطرق لإقامة العلاقات المنزلية. وفي هذا المجال العائلي يتم تعليق القوانين المعروفة في العالم الاقتصادي. فالأسرة هي مكان الثقة والعطاء (خلافًا لمنطق السوق والعين بالعين) أو كما يقول أرسطو هي وهذه الكلمة تترجم عادة بكلمة صداقة لكنها في الواقع تعني رفض منطق Philia مكان فيليا المحاسبة؛ وهكذا فإن العائلة مكان يتم فيه تعليق المصلحة بالمعنى الضيِّق للكلمة أي تبادل الحسبة. فالخطاب العادي يجعل من العائلة نموذجًا مثاليًا للعلاقات الإنسانية (على سبيل المثال مفهوم الأُخُوَّة) وتنحو العلاقات الأسرية في تعرفها الرسمي أن تعمل كمبادئ لبناء كل علاقة اجتماعية وتقييمها.

وهم جيِّد السبك

إذا كان حقًّا أن العائلة ليست غير مجرد كلمة، فالحقيقة أيضًا أنها شعار أو بالأحرى مقولة، ومبدأ جَمَعِيّ لبناء الواقع الجَمَعِي. يمكننا بلا أي تناقض القول إن الوقائع الاجتماعية هي أوهام

جَمَعِيَّة ليس لها من أساس غير البناء الجمعي. وأن نقول أيضًا إن وجودها واقعي باعتبار أنها معترف بها من قبل المجتمع. في كل استخدام للمفاهيم التصنيفية مثل مفهوم العائلة نشرع بالوصف والتوصية في الوقت نفسه. التوصية لا تبدو كذلك لأنها مقبولة (تقريبًا) بصورة كونية ومعتبرة أمرًا بديهيًّا: نحن نفترض ضمنيًا أن الواقع الذي نطلق عليه وصف العائلة والذي نصنفه داخل مقولة العائلات الحقيقية هو عائلة واقعية.

وهكذا يمكننا أن نوافق مع علماء مناهج الأثنولوجيا، أن العائلة هي مبدأ لبناء الواقع الاجتماعي، ولكن ينبغي أيضًا التذكير، بخلاف ما يعتقد علماء مناهج الإثنولوجيا أن مبدأ البناء هذا هو بالأصل مبنى اجتماعيًّا وأنه غير مشترك لدى كل الفاعلين الاجتماعيين بصورة ما.

يمكننا بشكل آخر أن نقول إنه مبدأ مشترك للرؤية والتقسيم. هو ناموس يوجد في رؤوسنا جميعًا لأنه يترسخ خلال عملية تأسيس مجتمعية تتمّ في عالم هو نفسه منظم واقعيًا طبقًا لتقسيمه إلى عائلات. ومبدأ البناء هذا هو من العناصر البيِّنة في سماتنا الاجتماعية، وهكذا هو بناء عقلي باعتباره مرسخًا في جميع الأدمغة الموجودة في المجتمع بصورة ما. هو فردي للإدراك والممارسة التي هي أساس nomos وجمعي في آن واحد. إنه قانون ضمني وناموس الإجماع على معنى العالم الاجتماعي (وعلى كلمة عائلة بوجه خاص)، وأساس الحسّ المشترك Sens Commun. وهذا يعني أن الأفكار الأولية عن الحس المشترك ومقولات الشعب Folk Categories الموجودة في العلوم الاجتماعية التلقائية، والتي ينبغي مراجعتها بمنهجية جيدة، تستطيع أن تكون كما هو الحال هنا مؤسسة تأسيسًا جيدًا لأنها تساهم في صنع الواقع الذي تشير إليه. عندما يتعلق الأمر بالعالم الاجتماعي فإن الكلمات هي التي تصنع الأشياء لأنها تصنع الإجماع حول وجود ومعنى الأشياء وحول الحس المشترك والاعتقاد المقبول من الجميع باعتباره بديهيًا.

لكي نقيس قوة هذه البداهة المُجْمَع عليها ينبغي الإشارة إلى شهادات النساء اللاتي استجوبناهن أخيرًا في إطار تحقيق عن المعاناة الاجتماعية. فقد كنَّ غير مقيدات بالقاعدة الضمنية التي تفرض نفسها بصورة إجبارية تدريجيًّا مع التقدم في السن حين يكنَّ متزوجات ولديهن أطفال. تتحدث هؤلاء النساء عن كل الضغوطات الاجتماعية التي تمارس عليهن لكي تدعوهن إلى الانضباط لكي يدخلن في الطابور.

العائلة مبدأ بناء هو في الوقت نفسه يؤلف بين قلوب الأفراد (بصفتهم جمعًا مندمجًا) ويسمو عليهم إذ يلتقون به في شكل من الموضوعية بين كل الآخرين. فهو سموّ بمعنى كانط وأيضًا هكذا يتم تأسيس .transcendant باعتباره متضمنًا في كل سيماء يفرض وجوده متساميًا الأنثولوجيا الخاصة بالجماعات الاجتماعية (العائلات، الأثنيات أو الشعوب) ولأنها موجودة في موضوعية البنى الاجتماعية وذاتية البنى العقلية المتّسقة موضوعيًا معها، فإنها تطرح نفسها للخبرة مع كثافة ومقاومة الأشياء. وعلى الرغم من أنها نتاج أفعال البناء التي، كما يرى نَقْدُ مستوحى من المنهجية الأثنولوجية، تدفع بهم في الظاهر إلى لاوجودية كائنات الفكر الخالص.

هكذا تكون العائلة فئة اجتماعية موضوعية (بناء يبني) أساسًا للعائلة كفئة اجتماعية ذاتية (بنية مبنية) أو كفئة ذهنية تكون مبدأ لآلاف التمثيلات والأفعال (الزواج على سبيل المثال) التي تساهم في إعادة إنتاج الشريحة الاجتماعية الموضوعية. هذه هي دائرة إعادة إنتاج النظام الاجتماعي تؤسس الاتفاق شبه التام القائم بين المقولات الذاتية والمقولات الموضوعية خبرة لا شيء يبدو أكثر بداهة من العائلة. هذا البناء .taken for granted للعالم كبداهة مضمونة سلفًا الاجتماعي التعسفي يبدو موجودًا في جانب الطبيعي والكوني.

عمل التأسيس

إذا كانت العائلة تبدو أكثر الفئات الاجتماعية طبيعية، وإذا كانت بهذه الصفة تقدم النموذج لكل التشكيلات الاجتماعية، فذلك لأن الانتماء العائلي يؤدي عمله في السيماء الاجتماعي لمخطط تصنيفي ومبدأ لبناء العالم الاجتماعي. والعائلة كجسد اجتماعي خاص يكتسب حتى في داخله وهمًا اجتماعيًّا متحققًا. فالعائلة هي بالفعل نتاج عمل تأسيس حقيقي، طقسي وتقني في الوقت نفسه، يهدف إلى أن يؤسس بصورة مستمرة داخل كل عضو من أعضاء الوحدة المؤسسة، شعورًا خاصًا ضامنًا للاندماج، يمثل شرط وجود هذه الوحدة واستمراريتها.

إلى (معناها التماسك والثبات stare بالأصل كلمة لاتينية) institution تهدف طقوس التأسيس تكوين العائلة ككيان موحد، مندمج ومتحد وبالتالي ثابت ودائم وغير خاضع لتقلبات المشاعر الفردية. وتلك الأفعال الاحتفائية بالخَلق (فرض اسم العائلة، الزواج، إلخ.). تجد امتدادها المنطقي في أعمال التأكيد والتدعيم التي لا تحصى والساعية إلى أن تنتج نوعًا من الخلق المستمر والعواطف الإجبارية أو الإجبارات العاطفية والإحساس العائلي (حب الزوج والأخوة

والبنوَّة...) ويأتي هذا العمل الدؤوب لصيانة المشاعر ويضاعف الأثر الفعال لمجرد التسمية وحدها كبناء لموضوع العاطفة، وصياغة اجتماعية لليبيدو (المحارم).

لكي نفهم كيف تتحول العائلة من وهم اسمي إلى مجموعة واقعية يربط أعضاءها بروابط عاطفية مكثفة، ينبغي أن نأخذ في الحسبان كل العمل الرمزي والتطبيقي الذي ينحو لتغيير الإلزام بالحب إلى استعداد محب، ويزود كل عضو من العائلة «بروح العائلة» المولدة للتضحية والتضامن والكرم (من هذه الأعمال التبادلات والمساعدات والاهتمام وكذلك المناسبات الاحتفالية التي تجمع العائلة في صورة تكرس اندماج العائلة). وتقع مسؤولية هذا العمل على النساء بشكل خاص، فهن مكلفات بصيانة العلاقات داخل عائلاتهم وفي أغلب الأحيان مع عائلات أزواجهن عن طريق الزيارات والمراسلة (طقوس تبادل بطاقات التهنئة والأعياد) والاتصالات الهاتفية. لا يمكن لبنى القرابة والعائلة كجسد أن تدوم إلا مقابل خلق مستمر للمشاعر العائلية كمبدأ معرفي في الرؤية والتقسيم، وفي الوقت نفسه مبدأ عاطفي للتماسك أي للانضمام الحيوي إلى وجود مجموعة عائلية ومصالحها.

عملية الاندماج هذه لا غنى عنها لدرجة أن العائلة توجد وتستمر وتترسخ كجسد. وبوجودها هذا تنحو أن تعمل كحقل بكل علاقات القوى البدنية والاقتصادية وبالذات الرمزية (المرتبطة مثلًا بحجم وبنية الرساميل المملوكة من قبل مختلف الأعضاء) وبصراعاتها من أجل الحفاظ على علاقات القوى هذه أو على تعديلها.

مكان إعادة الإنتاج الاجتماعي

غير أن تطبيع العسف الاجتماعي يؤدي إلى نسيان أن هذا الواقع الذي نسميه عائلة يصبح ممكنًا عندما تتجمع شروط اجتماعية لا تنعم بذرة من الكونية، كما أنها على أي حال لا تتوافر بصورة متساوية. وباختصار تعتبر العائلة في تعريفها الشرعي امتيازًا مؤسسًا في قواعد كونية. فهي امتياز لأنها تتضمن امتيازًا رمزيًا، فأن يكون المرء متماشيًا مع القواعد كما ينبغي، يعني ذلك حصوله على ميزة رمزية من السوية. فالذين يحصلون على هذا الامتياز نتيجة وجود عائلة مطابقة للمواصفات، لديهم القدرة على إلزام الجميع بهذه الميزة دون أن يضطروا لطرح مسألة الشروط في دخول الكونية بالنسبة لمن يطلبون هذه الشروط.

هذا الامتياز هو في واقع الأمر أحد الشروط الأساسية لتراكم الامتيازات الاقتصادية والثقافية والرمزية ونقلها. فالعائلة تلعب بالفعل دورًا حاسمًا في الحفاظ على النظام الاجتماعي وإعادة إنتاج الحيويات، أي إعادة إنتاج بنية المجال الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية. إنها أحد الأماكن الممتازة لتراكم رأس المال في أنواعه المختلفة، ونقله بين الأجيال. إنها تحفظ وحدته من أجل الوراثة وعبره القدرة على التوريث، ولأنها مؤهلة للوراثة. إنها «الذات» الرئيسية لاستراتيجيات إعادة الإنتاج، ويلاحظ ذلك جيدًا مع توريث اسم العائلة، وهذا عنصر أساسي للرأسمال الرمزي الوراثي. إن الأب ليس إلا فاعلًا ظاهرًا في تسمية ابنه لأنه يسميه طبقًا لمبدأ لا يخضع لسيطرته، وهو عندما يورث اسمه الخاص (اسم الأب) فإنه ينقل سلطة ليس هو مؤلفها وطبقًا للقاعدة ليس هو خالقها. وكذلك الأمر بالنسبة لإرث الأم. فالعديد من الأفعال الاقتصادية لا يكون موضوعها الإنسان الاقتصادي الفرد المنعزل بل جماعات، وأهمها العائلة سواء تعلق الأمر باختيار مؤسسة تعليمية أو شراء منزل. فعلى سبيل المثال، في حالة شراء المنزل، تعمل قرارات شراء العقارات الثابتة على تحريك الذرية. في هذه الحالة تتصرف العائلة كذات جَمَعية مطابقة مع التعريف العام وليس مجرد تجميع الأفراد، وليست هذه هي الحالة الوحيدة التي نجد فيها نوعًا من الإرادة السامية التي تتجلى في قرارات جماعة، ويشعر الأفراد أنهم ملزمون بالتصرف كأجزاء من جسد واحد.

وهذا يعني أن كل العائلات وكل الأعضاء داخل العائلة لا يتمتعون بالقدرة نفسها والاستعداد نفسه للتوافق مع التعريف السائد. كما ترى ذلك بوضوح شديد في حالة مجتمعات «المنزل» حيث يكون هم الحفاظ على البيت كمجموع للملكية المادية هو المحرك لكل وجود أهل البيت(55). إن نزوع العائلة في الحفاظ على كيانها واستمرارية وجودها مع ضمان كمالها، لا ينفصل عن النزوع للحفاظ على كمال ممتلكاتها المهدَّدة دائمًا بالهدر أو التفتت. فقوى الاندماج وبالتحديد الاستعدادات الأخلاقية التي تدفع إلى التوحيد بين مصالح الأفراد الخاصة والمصلحة الجماعية للعائلة، ينبغي لها أن تعمل مع قوى الانشطار أي مع مصالح مختلف أعضاء الجماعة المضطرين إلى قبول النظرة الجماعية والقادرين على فرض وجهة نظرهم «الأنانية». لا يمكن استيعاب الممارسات التي تكون العائلة هي فاعلها، مثل الاختيارات في مجالات الخصوبة والتعليم والزواج والاستهلاك، إلا بالإقرار ببنية علاقات القوى بين أعضاء المجموعة العائلية العاملة كحقل (أي

بالتاريخ الذي تكون هذه الحالة محصلة له). أو بنية تظل دائمًا محل صراعات داخل الحقل المنزلي. لكن أداء الوحدة المنزلية كحقل يجد مداه في آثار السيادة الذكورية التي توجه العائلة إلى منطق الجسد (الاندماج يمكن أن يكون أثرًا من آثار السيادة).

55) انظر «أفراد البيت» حول P. Bourdieu, «Célibat et condition paysanne», études rurales, 5-6 avril-septembre, 1962, p. 32-136[«Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction», Annales 4-5, juillet- Octobre 1972, p. 1105-1127, et aussi, C. Klapisch Zuber, La Maison et le Nom, Paris, EHESS, 1990.

إن أحد خصائص المسيطرين هي أن لهم عائلات ممتدة (الكبار لهم عائلات كبيرة) ومتماسكة بشدة لأنها متحدة ليس فقط بسبب تآلفات السيماء الاجتماعي بل أيضًا بسبب تضامن المصالح أي بواسطة رأس المال ومن أجل الرأسمال في الوقت نفسه: الرأسمال الاقتصادي بداهة والرأسمال الرمزي (الاسم) وكذلك الرأسمال الاجتماعي (نعلم أنه شرط ونتيجة الإرادة الناجحة للرأسمال المملوك جماعيًا من أعضاء الوحدة المنزلية). تلعب الأسرة دورًا هامًا لدى أرباب العمل، ليس فقط في نقل الإرث الاقتصادي بل أيضًا في إدارته وخصوصًا عبر علاقات المصالح التي هي في الغالب علاقات عائلية. فالعائلة البرجوازية تعمل كأندية النخبة، والنادي مكان لتراكم وإدارة رأس المال ومسار مجموع الرساميل التي يمتلكها كل عضو من أعضائها. وتسمح العلاقات بين الحائزين، بتشغيله ولو جزئيًا لصالح كل فرد منهم.

الدولة والحالة المدنية

هكذا بعد أن بدأنا بنوع من الشك الجذري نجد أنفسنا مسوقين للاحتفاظ بعدد من الخصائص التي كانت تحصيها التعريفات العادية، لكن بعد إخضاعها لفحص مزدوج لا يعود بنا إلى نقطة البداية إلا في الظاهر. دون شك ينبغي التوقف عن التعامل مع العائلة باعتبارها معطيات مباشرة للواقع الاجتماعي، وعلينا أن نرى فيها أداة لبناء هذا الواقع. وفي سبيل ذلك ينبغي تجاوز النقد الذي يقوم به علماء الأنثروبولوجيا المنهجية لنتساءل من الذي يبني أدوات البناء التي يشيرون إليها. وأن نفكر في المقولات العائلية كمؤسسات موجودة وقائمة في موضوعية العالم وفي شكل هذه الأجساد الاجتماعية الأساسية التي نسميها عائلات، وأيضًا في العقول بصيغة مبادئ التصنيف التي تؤدي وظيفتها بواسطة الفاعلين العاديين والعاملين المختصين بالتصنيفات الرسمية كاحصائي الدولة.

من الواضح أنه في المجتمعات الحديثة يكون المسؤول الأساسي عن بناء المقولات الرسمية التي يتم بناء السكان والعقول على أساسها هو الدولة. وهي تهدف عبر عمل بالرموز مصحوبًا بآثار اقتصادية واجتماعية واقعية (كالمساعدات العائلية)، إلى تحبيذ صيغة للتنظيم العائلي، وإلى تدعيم أولئك الذين هم أهل للتوافق مع هذه الصيغة في التنظيم. وكذلك تشجيع «الامتثال المنطقي» و«الامتثال الأخلاقي» عبر كل الوسائل المادية والرمزية. كاتفاق على نظام من الصيغ في التعامل مع العالم، ومن بينها تعتبر تلك الصيغة في التنظيم وتلك المقولة حجر الأساس.

إذا ظل الشك الجذري أمرًا لا غنى عنه، فذلك أن الملاحظة الوضعية البسيطة (العائلة موجودة واكتشفناها بمبضعنا الاحصائي) قد تساهم بتأثير التصديق والتسجيل في عملية بناء الواقع الاجتماعي المسجل في كلمة عائلة، وفي الخطاب المناصر للعائلة الذي يصدر تعليمات مقتبسًا نمطًا من الوجود هو حياة العائلة، ومتخفيًا خلف مظهر من يصف واقعًا اجتماعيًّا هو العائلة. إن احصائي الدولة يضعون موضع التطبيق دون تفحص في فكر الدولة، أي أخذهم بمنوعات أفكار الحس المشترك المترسخة بفعل عمل الدولة، فالاحصائيون يساهمون بإعادة إنتاج الفكرة المدونلة التي تشكل جزءًا من شروط أداء العائلة، أي هذه الحقيقة المسماة خاصة وأصولها عامة. ومن الطبيعي اثرها أن يعمد القضاة وموظفو الخدمات الاجتماعية وبشكل عفوي جدًّا، إلى الأخذ بالاعتبار عدة مؤشرات للمطابقة مع الفكرة الرسمية عن العائلة(56) عندما يحكمون في قضية عقوبة أو جنحة يتعرض لها أحد أفراد العائلة. وبواسطة ما يشبه الدائرة تصبح مقولة الأهلية مقولة علمية عند الديموغرافيين وعلماء الاجتماع، وبشكل خاص عند موظفي الخدمات الاجتماعية، وهؤلاء مثلهم مثل احصائي الدولة مسخرون لإمكانية التأثير على الواقع أو تغييره، وبعملهم هذا يساهمون باعطاء هذه المقولة وجودًا حقيقيًا. فالخطاب عن العائلة الذي يتكلم عنه علماء مناهج الأثنولوجيا هو خطاب مؤسساتي قوي وأثره كبير وإمكاناته فعالة بخلق شروطه الخاصة للتحقق منه.

(56) في الغالب يقوم الباحثون السوسيولوجيون بمدهم بهذه العلامات، كالمعايير التي يستخدمها العمال الاجتماعيون لكي يقوموا بتقدير سريع عن وحدة العائلة ويكوِّنوا بذلك تصورات عن حظوظ العائلة من النجاح في هذا العمل أو ذاك (تقدير يعتبر أحد الوسائط التي يتحقق عبرها المصير الاجتماعي).

إن الدولة تفعل آلاف العمليات المؤسساتية التي تشكل الهوية العائلية، وذلك عبر كل عمليات إخراج القيد وتسجيلات حالة العائلة، وتقوم بذلك باعتباره مبدأ حصر النفوس الأشد قوة في

العالم الاجتماعي، وباعتباره واحدة من الوحدات الاجتماعية الأكثر حقيقية. إن تاريخًا اجتماعيًّا من صيرورة عملية تأسيس الدولة للعائلة يوضِّح أن المعارضة التقليدية بين العام والخاص وذلك التاريخ أكثر ،Privacy تخفي إلى درجة كبيرة أن العام موجود في الخاص بمعناه الحصري جذرية بالحقيقة من نقد علماء مناهج الأثنولوجيا. إن الخاص هو مسألة عامة بوصفه نتاج عملية طويلة من البناء الحقوقي -السياسي كانت الأسرة الحديثة محصلتها. والنظرة إلى العام (الناموس بمعناه القانوني هذه المرة) مترسخة بعمق في نظرتنا إلى الأشياء المنزلية وسلوكياتنا الأكثر خصوصية هي نفسها متعلقة بأفعال الدولة مثل سياسة السكن أو أكثر أثرًا مثل سياسة العائلة(57).

(57 من هذا على سبيل المثال، اللجان الكبرى التي حددت «سياسة العائلة» (مساعدات عائلية، إلخ) أو في زمان آخر، حددت الشكل الذي تأخذه المساعدة في السكن قد ساهمت في صياغة العائلة، وتمثل الحياة العائلية التي تسجلها التحقيقات الديموغرافية والسوسيولوجية وكأنها معطية جديدة.

اجتماعي. هي وهم بالمعنى الطبيعي للكلمة لكنه artefact هكذا فإن العائلة خيال واصطناع «وهم جيد التأسيس» فلأنها منتجة ويعاد إنتاجها بضمانة الدولة فهي تتلقى في كل لحظة وسائل وجودها وبقائها.

[5]

هل هناك فعل بلا غرض؟

لماذا تثير كلمة مصلحة هذه الدرجة من الاهتمام؟(58) ولماذا أهمية التساؤل عن مصلحة الفاعلين في فعل ما يفعلونه؟ في الواقع فرض مفهوم المصلحة عليَّ نفسه للقطيعة مع نظرية متعالية ومتغاضية في نظرتها لمسلكيات الإنسان. إن الهلع أو الغضب الذي تثيره أحيانًا خلاصات أبحاثي، يمكن أن يفسر بعض الشيء أن نظرتي غير المبجِّلة، دون أن تكون هازئة أو مهينة، تطبق أيضًا على مجالات تعتبر دون نقاش مجالات خالية من الأغراض الخاصة، (على الأقل في نظر المعنيين أنفسهم)، كأهل الثقافة مثلًا. ولا بأس من التذكير أن الألعاب الثقافية تتضمن أيضًا رهانات، وهذه الرهانات تؤول إلى مصالح (فضلاً عن أشياء أخرى يعرفها الناس أجمعين بشكل أو بآخر) وقد حاولت إلقاء نظرة على كل السلوكيات الإنسانية، (شاملًا بذلك من يقدمون أنفسهم أو يعيشون بوصفهم يعفُّون عند المكسب) وهذه النظرة هي طريقة في التوضيح والفهم تطبيقها كوني يحدد الرؤية العلمية وينزع ميزة العظمة والهالة الفضائية عن العالم الثقافي، إذ يميل المثقفون إلى اضفائهما على أنفسهم.

(58) هذا النص تسجيل لِدَرْسَيْن في الكولِّيج دوفرانس أُعطِيا لكلية الإنثروبولوجيا والسوسيولوجيا في جامعة لوميير بـ «ليون» في ديسمبر **1988**.

كتبرير ثانٍ يمكنني أن أشير إلى ما يبدو لي مسلمًا به في نظرية المعرفة الاجتماعية. إذ لا يمكن أن نقوم بدراسة العلوم الاجتماعية دون أن نقبل ما كان يسميه المثقفون «مبدأ السبب الكافي» ودون أن نفترض أن الفاعلين الاجتماعيين لا يفعلون الأشياء جزافًا وليسوا مجانين كما أنهم لا يتصرفون بلا سبب. ولا يعني ذلك الاعتقاد بأنهم عقلانيون وأن تصرفاتهم صائبة أو حتى ببساطة أن لديهم أسبابًا للتصرف تقودهم أو ترشد أفعالهم. يمكن أن يكون لديهم أسباب معقولة دون أن يكونوا عقلانيين، ويمكن أن نفهم تصرفاتهم كما يقول التقليديون استنادًا إلى فرضية دون أن يكون العقل مبدأ هذه التصرفات. فهم يستطيعون التصرف بطريقة rationalité العقلانية يبدو منها، انطلاقًا من تقييم عقلاني لحظوظ نجاحهم، أنهم كانوا محقين في فعل ما فعلوا دون أن يكون من حقنا القول إن الحساب العقلاني للحظوظ كان أساس اختيارهم الذي يطبقونه.

من مسلَّمات علم الاجتماع إذن أن هناك سببًا لما يفعله الفاعلون، ينبغي اكتشافه، وهو يساعد في فهم وتحويل سلسلة من السلوكيات التي تبدو غير متماسكة واعتباطية إلى سلسلة متماسكة وإلى شيء يمكن فهمه إنطلاقًا من مبدأ وحيد أو من مجموعة من المبادئ. وبهذا المعنى يسلَّم علم الاجتماع أن الفاعلين الاجتماعيين لا يفعلون أفعالًا مجانية.

إن كلمة مجانية تحيلنا إلى فكرة غياب الدافع أو الاعتباطية. فالفعل المجاني هو فعل لا فعل مجنون، عبثي، لا يستطيع (Gide عند جيد Lafcadio مثل لافكاديو) نستطيع أن نفهم سببه علم الاجتماع قول شيء حياله وما عليه إلا أن يستقيل. وهذا المعنى يخفي معنى آخر أكثر شيوعًا. فما هو مجاني يكون دون هدف ودون مقابل مادي وغير مكلف وغير مربح. وإذا تفحصنا هذه المعاني مليًّا، يمكننا أن نكتشف بأن السعي لغايات اقتصادية يوضح سبب وجود المسلك ويشرحه.

الاستثمار

بعد أن دافعت عن استخدامي لمفهوم المصلحة، سأحاول الآن أن أبين كيف يمكن استبداله الاستثمار أو حتى لليبيدو. في كتابه الشهير «الإنسان، illusio بمفاهيم أكثر دقة، مثل اللعبة إننا نستطيع تغيير المعاني من اشتقاق (Huizinga: Homo Ludens) اللاعب» يقول هويزنغا معناه اللعب، وبالاشتقاق Ludus هي كلمة أصلها لاتيني وجذرها illusio مشوه للكلمة. فكلمة يمكن القول مأخوذاً باللعب أو مهووسًا باللعب، أو أن يأخذ اللعب على محمل الجد، أو بكل بساطة الاعتقاد أن اللعب غير ضار. وفي الحقيقة قصدت من كل كلمة مصلحة تحديدًا ما تعنيه كلمة أي بالمعنى الأول الاعتقاد بأن اللعبة الاجتماعية مهمة، وما يحدث فيها يهم من يلعبون illusio بها، واهتمامهم يعني اشتراكهم وبالتالي قبولهم بأن اللعبة تستحق أن تلعب، وأن مراهناتهم التي تحيق في اللعب ومنه تستحق المتابعة، وخلاصة ذلك الاعتراف باللعبة والاعتراف بالمراهنات. تجدون كل ما يتعلق بمعركة القبعات (من ذا الذي Saint-Simon عندما تقرأون سان سيمون يتوجب عليه تقديم التحية أولًا؟) تافهًا وسخيفًا. فإذا لم تكن قد ولدت في مجتمع البلاط، وإذا لم تكن سيماؤك سيماء رجل البلاط، وإذا لم تكن بنية هذه اللعبة حاضرة في رأسك، فلا يمكنك أن تفهم شيئًا من معنى هذه المعركة. وعلى العكس من ذلك، إذا كانت روحك مبنية بشكل مطابق لبنيات هذا العالم الذي تجري فيه اللعبة، فإن كل شيء يصبح بديهيًا ولا يطرح السؤال أصلًا إذا

ما كانت اللعبة تستحق أن تلعب. وبصورة أخرى يمكن القول إن الألعاب الاجتماعية يتم نسيانها بصفتها ألعابًا. وعلاقة المقاربة المعجبة باللعب هي نتاج علاقة تواطؤ وجودية بين البنى الموضوعية للمجال الاجتماعي وبين البنى الذهنية. قصدت القول من كلامي على المصلحة، أن ما تجدونه مفيدًا ومهمًا في الألعاب التي تنقل إليكم لأن هذه الألعاب نقلت وفرضت في رؤوسكم وفي أبدانكم بشكل ما يمكن تسميته معنى اللعب.

إن مفهوم المصلحة يتناقض مع مفهوم التنزه عن الغرض ومع مفهوم اللامبالاة أيضًا. فمن الممكن أن نهتم بلعبة (بمعنى أن لا نكون غير مبالين) وفي الوقت نفسه منزهين عن الغرض. واللامبالي «لا يعرف أي لعبة يلعب» فكل شيء عنده سيان. إنه في وضع حمار بوريدان Buridan، فهو ليس لديه مبادئ الرؤية والتقسيم الضرورية للتمييز، فلا يفعل ولا ينفعل، وهذا ما يسميه الرواقيون راحة النفس ataraxie. وعدم الحماس الذي ليس هو التنزه عن الغرض. illusio هو إذن عكس راحة النفس ataraxie. إنه كون المرء مستثمرًا في الرهانات الموجودة في بعض الألعاب، بفعل المنافسة المطروحة فقط أمام أناس مأخوذين بهذه اللعبة ويوفرون استعدادات باقرار الرهانات المطروحة ومستعدون للموت في سبيلها، وعلى العكس من ذلك فإن الرهانات تبدو غير ذات بال من وجهة نظر من لم يؤخذ باللعب ولا يعيره اهتمامًا. يمكننا إذن أن نستعمل كلمة استثمار بمعناها المزدوج في التحليل النفسي والاقتصاد.

إن كل حقل اجتماعي سواء كان حقلًا علميًا أو فنيًا أو بيروقراطيًا أو سياسًا، يسعى أن يتملك الذين يدخلون في علاقة مع الحقل أسميها اللعب illusio. فهم يمكنهم أن يرغبوا بتغيير موازين القوى داخل الحقل، لكنهم بفعلهم هذا يقرون الاعتراف بالمراهنات. وهم غير مبالين بل قد يكونون راغبين أن يقوموا بثورة في الحقل، وهذا يعني الموافقة على ما جوهري ومفروض صراحة من الحقل نظرًا لأهميته، وبالتالي فإن اللعبة التي تتم داخل الحقل هي مهمة لدرجة تستدعي القيام بالثورة.

نرى بين الناس الذين يحتلون مواقع متعارضة في حقل ما والذين يظهرون معارضة كاملة وجذرية، يظل بينهم اتفاق خفي وضمني بشأن ما يستحق الكفاح من أجله في الحقل، وهي أشياء محل رهانات. فالرفض البدائي للتسييس ما برح اتساعًا، لأن الحقل السياسي، ينحو أكثر فأكثر للانغلاق على نفسه بأداء دون العودة إلى الزبائن (شبهًا بالحقل الفني إلى حد ما) ويقوم على

نوع من الوعي المضطرب لذلك التواطؤ العميق بين الخصوم المحشورين في الحقل نفسه. فهم يتصارعون لكنهم على الأقل يتفقون على موضوع الخلاف.

illusio هي أيضًا متلائمة تمامًا مع ما قصدته من تسمية اللعب (الشهوة) Libido وكلمة لبيدو أو الاستثمار. فكل حقل يفرض ضريبة دخول ضمنية وجملة «لا يدخل أحد إلى هنا إذا لم يكن مهندسًا» معناها لا يدخل أحد إلى هنا إذا لم يكن مستعدًا للموت في سبيل نظرية هندسية. وإذا الذي قصدت به شرط illusio كان لي أن ألخص بصورة واحدة كل ما قلته حول الحقل واللعب في Auch الحقل وأداءه في الوقت نفسه، أستعرض صورة منحوتة موجودة في كاتدرائية أوش تحت المنبر، وهي تمثل اثنين من الرهبان يتقاتلان في سبيل الحصول على Gers منطقة الجير عصي المصلي. ففي عالم مثل المحيط الديني لا سيما محيط الرهبنة هو المكان المناسب جدًّا وكفاف العيش بالمعنى الساذج للكلمة، في هذا المكان نجد أناسًا Ausserweltlich لنكران الذات يتقاتلون من أجل عصى لا قيمة لها إلا لدى من يدخل في اللعبة ويكون مأخوذًا فيها.

إن إحدى مهام علم الاجتماع هي تحديد كيف يشكل العالَم الاجتماعي اللبيدو الحيوي ويشكل الاندفاع الغريزي لبيدو اجتماعيًّا مخصوصًا. يوجد في الواقع أنواع من اللبيدو بعدد الحقول المتعددة. والعمل الاجتماعي في اللبيدو يقتضي تحديدًا ما يحوِّل الاندفاع الغريزي إلى مصالح خاصة ومصالح اجتماعية متشكلة، غير موجودة إلا في مجال اجتماعي في خضمه يوجد بعض الأشياء المهمة وأشياء أخرى بسيطة. أما بالنسبة للفاعلين الاجتماعيين فهي تتشكل بطريقة تجعل خلافاتهم متناسبة مع الخلافات الموضوعية في ذلك المجال.

ضد النفعية

هو مجرد وهم لمن لا يشترك في هذه البداهة، لأنه لا illusio إن ما يبدو بديهيًا في اللعبة يشارك في اللعبة. وتحاول الحكمة تخفيف حدة التسلط التي تمارسها الألعاب الاجتماعية على الفاعلين الموجودين في علاقة اجتماعية، لكن هذا الأمر ليس سهلاً. فالإنسان لا ينسحب من اللعب بمجرد تغيير معتقداته. الفاعلون المؤهلون للعب مملوكون من اللعبة ويزيد تملك اللعبة لهم كلما زاد اتقانهم لها. على سبيل المثال إن الامتيازات المرتبطة بكون المرء موجودًا في لأنه يعرف اتجاه اللعبة مثل cynisme اللعبة منذ ولادته تعني أنه لا ينحو إلى الصلافة في اللعب لاعب كرة مضرب حاذق لا يقف في مكان الكرة بل في المكان الذي ستصل إليه. فاللاعب الماهر

لا يضع نفسه ويتحرك في مكان المصلحة بل في المكان الذي تتجه إليه، والتغيير في المعتقدات الذي يدفعنا للاتجاه نحو أنواع جديدة ومجالات جديدة وموضوعات جديدة... إلخ. كل ذلك يعاش كما أن الإنسان يعتنق مذهبًا أو عقيدة.

ماذا نفعل عندما نريد اختزال هذا الوصف للعلاقة العملية بين الفاعلين والحقول إلى نظرة أولًا ننظر إلى الأمر معتقدين أن الفاعلين (إلى مجرد مصلحة نفعية؟ illusio واللعبة) نفعية مدفوعون بأسباب واعية، كأنهم يحددون غايات انفعالهم بوعي ويتصرفون بغاية الحصول على الحد الأقصى من الفاعلية بأقل تكلفة.

الفرضية الأنثروبولوجية الثانية هي أن نختزل كل ما يمكن أن يدفع الفاعلين بالمنفعة الاقتصادية والربح النقدي، ونفترض ببساطة أن مبدأ الفعل هو المصلحة الاقتصادية وغايته ربح مادي محدد بوعي طبقًا لحساب رشيد. لكني سوف أوضح أن كل عملي يقوم على رفض هذين الاختزالين.

بين (المرء هو نفسه) Ontologique اختزال الحساب الواعي أعارضه بعلاقة أنطولوجية السيماء الاجتماعي والحقل. وأعتقد أن هناك بين الفاعلين والعالم الاجتماعي علاقة تواطؤ شبه لغوية وشبه واعية. يتمسك الفاعلون باستمرار في ممارستهم، بأطروحات لا تبدو هي كذلك بالنسبة لهم. فهل هناك حقًّا دائمًا غاية للمسيرة الإنسانية أو هدف يكون هو النتيجة بمعنى أن الغاية هي نهاية المسيرة؟ لا أظن ذلك. ما هي إذن هذه العلاقة الغريبة مع العالم الاجتماعي أو الطبيعي، التي يستهدف الفاعلون فيها غايات لا يدركونها بصفتها غايات؟ الفاعلون الاجتماعيون يفهمون اللعب وتبنوا كمية كبيرة من المخططات العملية للإدراك والتقدير تعمل كأدوات بناء للواقع مثل مبدأ رؤية وتقسيم للكون الذي يتحركون فيه. وهو لا يحتاجون وضع أهداف ممارستهم كغايات. فهم ليسوا ذوات في مواجهة موضوع (أو في مواجهة مشكلة) تُكَوَّن كموضوع بواسطة فعل ثقافي للمعرفة. هم كما نقول مستغرقون في شؤونهم وحاضرون لما لا يطرح (Praxis) يتمتعون بحس تلقائي (باليونانية pragma) سيأتي وما سيُعمل، عمليون باعتباره موضوع تفكير أو إمكانية مستهدفة من خلال مشروع بل مطبوعة في حاضر اللعب.

إن التحليلات العادية للتجربة الزمنية المؤقتة تخلط بين علاقتي المستقبل والماضي. لكن بوضوح شديد علاقة المستقبل الذي يمكن أن نسميه ideen يميز في كتابه أفكار Husserl هوسرل

مشروعًا وهو يضع المستقبل في المستقبل، أي احتمالية تشكيله في المستقبل، من الممكن أن يحصل أو لا يحصل. وهذا يتعارض مع علاقة المستقبل كما يسميه هوسرل مستقبلًا حاضرًا أو استعجاله واستباقه وإقامة علاقة غير مستقبلية مع المستقبل بل اعتباره حاضرًا Protension بكل ثقله. على الرغم من عدم رؤيتي الجوانب المحجوبة من المكعبة، فهي حاضرة تمامًا. وهذا «الحضور» تكتسبه من علاقة اعتقاد نقيمها مع الأشياء المدركة. إنها ليست مستهدفة من خلال .بما هو مُدْرَك Doxique مشروع ممكن تحقيقه أو غير ممكن، بل هي موجودة بصيغة إيمان

في الواقع إن ذلك الاستعجال والاستباق من الاستنتاج العملي المبني على التجربة السابقة، بل هو نتيجة عمل transcendantale وهو ليس من معطيات ذاتية خالصة ووعي شامل داخلي السيماء باعتباره اتجاه اللعب. والذي يتملك هذا الاتجاه يتملكه اللعب في جلده ويتملك هو مستقبل اللعب في حالته العملية ويتكون لديه معنى تاريخ اللعب. وبينما يضيع اللاعب الغشيم اللحظة، فإما أن يستبق الموعد أو يخلفه، فإن اللاعب الحاذق دائمًا يستبق ويذهب إلى مقدمة اللعب. ولماذا يستبق مجرى اللعب؟ لأن أحاسيس اللعب مغروسة في جسده فهي تتلبسه وتتشكل .معه جسدًا واحدًا

يؤدي السيماء مهمة تعتبره فلسفة أخرى مستلهمًا من الوعي الداخلي فأصبح جسدًا مشرَّكًا ومبنيًا ومتشكلًا مع البنيات التي يتكون منها عالم أو قطاع معين من هذا العالم. أو حقل يبني إدراك هذا العالم والفعل فيه. على سبيل المثال فإن المعارضة بين النظرية والتطبيق توجد في بنية التوجهات الموضوعية. (الرياضيات تتعارض مع الجيولوجيا مثلما تتعارض الفلسفة مع الجغرافيا، إلخ.) وتوجد أيضًا في نفسية الأساتذة الذين، في حكمهم على التلاميذ، يضعون موضع التطبيق تصورات عملية مقترنة غالبًا بأزواج من الصفات هي متعادلة تشكيليًا لتلك البنيات الموضوعية. وعندما تتوافق البنيات الموضوعية مع البنيات المتشكلة منها، وعندما يبنى doxique الإدراك حسب البنيات يصبح كل شيء بديهيًا ويسير من تلقاء نفسه. هذه خبرة إيمان بها يتوافق العالم بمعتقد أعمق من كل المعتقدات (بالمعنى المتداول للكلمة) لأنه لا يتم التفكير .فيه بوصفه معتقدًا

(أنا أفكر، أنا موجود) cogito إن التقاليد الثقافوية للمعرفة كعلاقة بين الذات والموضوع يتوجب مواجهتها أخذًا بالاعتبار المسلكيات الإنسانية وقبول أن تلك التقاليد تستند دائمًا على

وأنها تطرح المستقبل دون أن يكون المستقبل هو المقصود. thétiques موضوعات غير مسندة بنماذج مثل inhérente المفارقة هي أن العلوم الإنسانية تحذر دائمًا من فلسفة العمل المتجوهر نظرية الألعاب التي تفرض نفسها جليًا لفهم المجالات الاجتماعية المتشابهة مع الألعاب. والحق يقال أن أغلب المسلكيات الإنسانية تتم في داخل مساحة اللعب، لكن ليس في مبدئها سعي استراتيجي مثل الذي تكشفه نظرية الألعاب. وبشكل آخر يمكن القول إن الفاعلين الاجتماعيين يملكون «استراتيجية» غير أن مبدأها يكون استراتيجيًا فعليًا في حالات نادرة جدًّا.

يمكن التعبير بطريقة أخرى عن التعارض الذي يقيمه هوسرل بين الاستباق protension الذي يمكن أن يكون ترجمة لكلمة) ،préoccupation والتعارض بين الانشغال project والمشروع التي تستهدف plan وبين الخطة ،(لدى هيدجر بعد تجريدها من دلالاتها المزعجة Fursorye المستقبل، ويكون فيه الموضوع مطروحًا بصفته تلك ومنظمًا كل الوسائل المتاحة، على أساس الرجوع إلى المستقبل المطروح بصفته تلك وبصفته غاية ينبغي تحقيقها صراحة. إن انشغال أو استباق اللاعب حاضر فورًا في شيء، لا يظهر فورًا وليس متوافرًا فورًا، لكنه على الرغم من ذلك موجود من قبل. فاللاعب الذي يرسل كرة المضرب عكس اتجاه حركة خصمه يؤدي في الحاضر بالنسبة لما سيحدث (أُفَضِّل القول ما سيحدث ولا أقول المستقبل) وهذا الذي سيحدث هو آني تمامًا ومسجل في ملامح الحاضر نفسها، إذا كان الخصم يستعد للركض يمينًا. إنه لا يطرح المستقبل في مشروع (من الممكن أن يركض يمينًا أو لا يركض) لكن الخصم الآخر يضع الكرة في ناحية اليسار لأن خصمه يتجه يمينًا وكأنه بمعنى من المعاني وصل إلى اليمين وبذلك يتم التحديد بناء لحاضر آني مسجل في الحاضر.

إن الممارسة لها منطق مختلف عن المنطق (العقلانية) فإذا طبقنا على الممارسات العملية المنطق العقلاني نعرِّض أنفسنا لتدمير المنطق بواسطة الأداة التي نستعملها في اكتشاف منطق الممارسات، وهذه الإشكالات التي طرحْتُها منذ عشرين عامًا في كتاب «مخطط أولي في نظرية الممارسة» (L`Esquisse d`une théorie de la pratique) هي حاليًا مستجدة مع بناء نظام الخبراء والذكاء الاصطناعي. إذ نلاحظ أن الفاعلين الاجتماعيين (سواء كان طبيبًا يقوم بتشخيص المرض أو أستاذًا يمنح علامة في الامتحان) يستعملون أنظمة تصنيف شديدة التعقيد في الحالة العملية، دون أن تتشكل لديهم بهذه الصفة، بل لا يمكن أن تتشكل هكذا إلا بعد عمل مضن.

إن وضع علاقة عملية من الاهتمام والحاضر والمباشر، في مكان ما سيأتي مسجلًا في الحاضر، يتطلب وعيًا عقلانيًّا، بحسب الأشياء ويطرح الغايات بصفتها تلك كاحتمالات، ويغذي مسألة الصلافة التي تطرح كما هي في غايات لا يتم الاعتراف بها. فإذا كان تحليلي صحيحًا يمكننا على سبيل المثال أن نكون مضبوطين في ضروريات اللعبة. من الممكن أن نملك مسيرة مهنية علمية رائعة دون حاجة إلى أن تكون غاية في ذاتها. وغالبًا فإن الباحثين، مدفوعين بإرادة توضيح اللغط، يحاولون أن يعملوا من مسيرتهم نهاية. بمعناها المتداول، ما يضعه الفاعلون نهاية بمعنى الغاية. وبتحويلهم المسار إلى مشروع فإنهم يفعلون كما لو أن الجامعي المرموق الذي يدرسون مسيرته، كان منذ اختبار فرع الدراسة، مشرفًا على الأطروحات الجامعية، وموضوعيًّا كان طموحًا بأن يحتل منصب الأستاذ. فهم يعطون مبدأ سلوك الفاعلين في ومثلما تعارك الراهبان من أجل عصى الراعي،) .حقل، وعيًا حاسوبًا يقل أو يكثر صلافة action) يتصارع الجامعيون من أجل فرض نظريتهم في الفعل.

إذا كان قولي صحيحًا فإن الأمر يختلف تمامًا. إن الفاعلين يتقاتلون من أجل نهايات معتبرة. وهم مستعدون للموت في سبيلها، بقطع النظر عن كل اعتبارات الفوائد الخاصة والمهنية والأرباح أو غيرها وعلاقتهم بالنهاية (الغاية) المعنية ليست حسابات واعية بالمنفعة كما تتصور النزعة النفعية، تلك الفلسفة التي نطبقها طوعًا على أفعال الآخرين. فهم يملكون اتجاه (معنى) اللعب، وإذا كانت اللعبة تتطلب منهم أن يكونوا «غير مبالين» لكي ينجحوا، فإنهم يطبقون عفوية غير مبالية أعمالًا تتطابق مع مصالحهم. إن بعض الأوضاع تتسم بالمفارقة تمنع فلسفة الوعي فهمها.

وتقليص نهاية Lucratif أتطرق الآن إلى الخلاصة الثانية المتعلقة برد كل الأشياء إلى الربح الأفعال بغايات اقتصادية. إن تفنيد هذه النقطة سهل نسبيًّا، وفي الواقع فإن مبدأ الغلط يكمن في أي اعتبار قوانين أداء حقل من الحقول الاجتماعية économisme ما يسمى تقليديًا نزعة اقتصادية ولا سيما الحقل الاقتصادي، صالحة لكل الحقول. بينما في أساس نظرية الحقول نرى أن العالم الاجتماعي هو موضع سيرورة من التمييز المطرد، (وهذا موجود أصلًا عند دوركهايم وسبنسر وفيبر...) كما ان دوركهايم لم يكف عن التذكير به. والملاحظة بالأصل هي أن المجتمعات البدائية وبعض مجتمعات ما قبل الرأسمالية، لا تقيم التمييز بين عدد من المجالات الاجتماعية (مثل الدين

والفن والعلم) في حين أن غيرها يميز تمييزًا دقيقًا. ذلك أننا نلاحظ عدة معان وأداء متعددًا يمكن تفسيرها في الوقت نفسه دينيًا واقتصاديًا multifonctionnalité للمسلكيات الإنسانية وجماليًا، وإلخ. (وكلمة «الأداء المتعدد» يستعملها دوركهايم في كتابه «الأشكال البدائية للحياة الدينية»).

المستقلة (champs ما أسميه حقولًا) univers إن تطور المجتمعات ينحو إلى إظهار المجالات إن قوانين .tautologies والتي تتمتع بقوانينها الخاصة. فالقوانين الأساسية تخرج تحصيل حاصل الحقل الاقتصادي بلورها فلاسفة النفعية بمقولتهم «الأعمال هي الأعمال». وقوانين الحقل الفني طرحتها بوضوح مدرسة الفن للفن ومقولتهم أن غاية الفن هي الفن وأن الفن ليس له غاية مستقل عن nomos أخرى غير الفن. وهكذا نملك مجالات اجتماعية لها قانون أساسي، ناموس نواميس المجالات الأخرى، مستقلة هي الأخرى تتطور حسب ما يعمل فيها والرهانات التي يلعب بها وفق مبادئ ومعايير لا تختصر على غيرها من المجالات الأخرى. هكذا نصل إلى نقيض الاقتصادية التي لا تنفك تطبق ناموس الحقل الاقتصادي، المميز، على كل المجالات الأخرى. وما يتم نسيانه أن هذا الحقل نفسه قد تم بناؤه عبر سيرورة من التمييز، عندما طرح أن الاقتصادية كما يقول أرسطو والعكس philia لا تختصر على قوانين اقتصادية المنزل أو علاقات القربى بالعكس.

إن سيرورة التمييز (الاختلاف) أو الاستقلالية تؤول إذن إلى نشوء المجالات «بقوانينها المختلفة وغير المختصرة وتشكل موضع أشكال ،(Kelsen عبارة مستعارة من كلسن) «الأساسية خاصة نفعية. فما يدفع أناس الحقل العلمي للركض والمنافسة ليس ما يدفع أناس الحقل الاقتصادي. والمثل الأكثر وضوحًا هو الحقل الفني الذي تشكل في القرن التاسع عشر بإنشائه قانونه الأساسي غالبًا القانون الاقتصادي. فالسيرورة التي بدأت منذ عصر النهضة اكتملت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع ما يسمى الفن للفن، وأدى إلى فصل غايات الربح والغايات الخاصة بالمجال فصلًا تامًا، فضلًا عن التعارض بين الفن التجاري والفن الخالص. فالفن الخالص هو وحده شكل الفن الحقيقي حسب المعايير الخاصة بالحقل المستقل، يرفض الغايات التجارية وخضوع الفنان وخاصة إنتاجه للعرض الخارجي والمصادرة الخارجية المتمثلة

بالمصادرة الاقتصادية. إن هذا الحقل تشكل على قاعدة قانون أساسي هو نفي (أو نفي النفي) الاقتصاد ولسان حاله يقول لا أدخل أحدًا إلى هنا إذا كانت له اهتمامات تجارية.

حقل آخر تشكل على قاعدة النموذج نفسه من نفي النفي (المنفعة) هو الحقل البيروقراطي. فالفلسفة الهيجلية للدولة، شكل مثالي من الأنا البيروقراطي، هي الشاهد على أن الحقل البيروقراطي ينحو للتضحية والعطاء من نفسه، وهي صورة عن مجال قانونه الأساسي الخدمة العامة. مجال ليس للفاعلين الاجتماعيين مصلحة شخصية ويضحون مصلحتهم الخاصة لصالح العامة وفي خدمة العامة ولصالح ما هو كوني.

إن نظرية سيرورة التمييز (الاختلاف) واستقلالية مجالات اجتماعية بقوانيها الأساسية المختلفة، تؤدي إلى انفجار مفهوم المصلحة (المنفعة) وتوضح وجود أشكال من اللبيدو (الشهوة) بمقدار وجود أنواع من «المنافع» ووجود الحقول. فكل حقل يتوالد وينتج شكلًا من المصلحة تظهر من وجهة نظر حقل آخر غير مهمة أو عبثية، غير واقعية، أو مجنونة... إلخ. وهنا نرى صعوبة تطبيق مبدأ نظرية المعرفة الاجتماعية التي عَرَضْتُها في البداية والتي تعتقد أنه لا يوجد شيء دون سبب. فهل علم اجتماع المجالات التي يكون قانونها الأساسي غير المبالاة (بمعنى رفض المصلحة الاقتصادية) ما زال ممكنًا؟ فلكي يكون ممكنًا، من المفترض وجود شكل من المصلحة يمكن وصفها، في سبيل ضرورة إنشاء الصلات ومغبة الوقوع في الرؤية الاختزالية مثل مصلحة أو مبالاة، أو، بشكل أفضل، استعداد اللامبالاة أو استعداد لكرم.

ينبغي هنا ادخال كل ما يلامس الرمزي مثل الرأسمال الرمزي والمصلحة الرمزية والربح الرمزي... إنني أدعو رأسمالًا رمزيًا كل نوع من أنواع الرأسمال (الاقتصادي، الثقافي، التعليمي أو الاجتماعي) عندما يكون مدركًا طبق مقولات الإدراك ومبادئ الرؤية والانقسام، وأنظمة الترتيب، وقواعد التصنيف والمعارف cognitifs وكل ذلك، في جزء منه على الأقل، نتاج اندماج البنيات الموضوعية للحقل المعين، أي بنية توزيع الرأسمال في الحقل المعين. إن الرأسمال الرمزي الذي يجعل أحدهم ينحني أمام لويس الرابع عشر أو تبجيله ويجعله هو مصدرًا للأوامر وأوامره تطاع بالعزل أو تخفيض الرتبة أو الترقية... إلخ. هذا الرأسمال لا يوجد بغير وجود كل الفروقات الصغيرة مثل علامات الامتياز الدقيقة في المراتب والصفوف وفي الممارسة والثياب (حياة البلاط) كل ذلك يدركه أناس يعرفون ويقرون عمليًا مبدأ الاختلاف (لأنه تلبُّسُهم) و

(التمييز) الذي يسمح بهم باقرار كل الاختلافات ومنحها قيمة عالية. فهم بكلمة مستعدون للموت يقوم على cognitive من أجل مسألة القبعات. إن الرأسمال الرمزي هو رأسمال ذو قاعدة معرفية المعرفة والاقرار.

اللامبالاة بوصفها شغف

بعد أن تطرقت إلى المفاهيم الأساسية التي لا غنى عنها فيما أرى للتفكير في الفعل العقلاني والرأسمال الرمزي، أعود إلى مشكلة Illusio وهي السيماء، الحقل، المصلحة أو اللعبة فهل يمكن وجود مسلكيات لاغرضية، .(عدم الاهتمام بالمصلحة) désinteressement اللاغرضية كيف وبأية شروط؟ فإذا ظللنا في ميدان فلسفة الوعي لا يمكن أن نرد بالإيجاب على هذا السؤال إذ إن كل الأفعال اللاغرضية تخفي نوايا قصوى لشكل معين من الربح. وبادخالنا مفهوم الرأسمال الرمزي (والربح الرمزي) نجذر بمعنى من المعاني مساءلة النظرة الساذجة. فالأفعال الأكثر قداسة (الزهد والتفاني المتناهيان) تكون دائمًا عرضة للبحث (كانت تاريخيًّا محل شبهة بالنسبة لبعض أشكال التطرف) بأن تكون مدفوعة بالبحث عن الربح الرمزي من القداسة أو الشهرة... إلخ[(59)](#). في بداية كتاب مجتمع البلاط يروي نوبير إلياس Nobert Elias حادثة دوق (من النبلاء) كان قد أعطى ولده صرة من النقود، وبينما كان يناقشه بعد ستة أشهر افتخر الابن بأنه لم يصرف النقود، فما كان من الدوق إلا أن أخذ الصرة ورماها من النافذة (فذهبت مثلًا). وبهذا يلقن ابنه درسًا باللاغرضية، والمجانية والنبالة، لكنه يلقنه أيضًا درسًا في توظيف واستثمار الرأسمال الرمزي يتلاءم مع المحيط الأرستقراطي (شريف من القبائل الصحراوية يمكن أن يقوم بالفعل عينه).

(59) ينبغي حول هذه النقطة قراءة مقال Gilbert Dagron بعنوان: «L'homme sans honneur ou le saint scandaleux», Annales ESC, juillet- about 1990, p. 929-939.

تأخذ بعض المجالات الاجتماعية بعدة قواعد صريحة وإيعازات مضمرة تمنع تحبيذ البحث عن الربح الاقتصادي البحت (للنبالة أحكامها). ويعني ذلك أن بنبالتها تمنع النبلاء من إتيان بعض الأشياء وتلزمهم بفعل البعض الآخر، وهذا جزء من تعريفه وجوهره وسموه وكونه بلا غرض وكريمًا، فلا يمكنه أن يكون غير ذلك. «فهو متلبسُ في جلده»[(60)](#). فمن جهة يفرض عليه المجال (المحيط) الاجتماعي أن يكون كريمًا، ومن جهة أخرى فإنه مكون، لأن يكون كريمًا، من خلال عدة دروس قاسية مثل الدرس الذي نقله إلياس والدروس الأخرى المضمرة غالبًا

عن الوجود اليومي والتلميحات والمقاربة والسكوت وما impercerptibles والمتوقعة تمامًا يتجنبه... إن سلوك الشرف في المجتمعات الارستقراطية أو قبل الرأسمالية، يعتمد مبدأ اقتصاد الملكية الرمزية القائم على رفض جماعي للمصلحة، وبشكل أوسع على حقيقة الإنتاج والتداول التي تنحو إلى إنتاج سيماء «غير مبالٍ». فهذه السيماء المضادة للاقتصاد معدة لرفض المصالح بالمعنى الضيق للكلمة (أي السعي وراء الأرباح الاقتصادية) وتحديدًا في العلاقات العائلية.

60) أي هو أقوى مني ويقصدون أنني لا أقدر حياله شيئًا في وصفهم «plus fort que moi» يقول الفرنسيون عبارة حالات الشغف مثل الحب والكراهية أو الحالات المرضية مثل الخمر والمخدرات.

لماذا يكون التفكير في السيماء مهمًّا؟ ولماذا من المهم أيضًا التفكير في الحقل باعتباره مكانًا لم تنتجه، ولدنا فيه وليس لعبة مؤسسة اعتباطيًا؟ لأن ذلك يسمح لنا فهم وجود مسلكيات لاغرضية ليس في مبدئها حسابات اللاغرضية، أو النية المحسوبة لتجاوز الحساب أو البرهنة الذي كان نتاج مجتمع La Rochefoucaud على ما يجدر تجاوزه. وهذا مناقض لروشفوكو الشرف، وباعتباره هذا، فَهِمَ جيدًا اقتصاد الملكيات الرمزية، ولكن بما أن الدودة الصفراوية كانت قد تسللت إلى الثمرة الارستقراطية، أخذ يقول أن التصرفات الارستقراطية هي في الواقع ففي .(Auguste مثلًا عفو أوغست) أشكال أرقى من الحسابات أو حسابات على مستوى ثانٍ مجتمع الشرف المتشكل جيدًا تكون تحليلات لاروشفوكو خاطئة وهي تنطبق على حالة مجتمع حيث تنهار قيم «Déracinement شرف دخل في أزمة مثلما درسْتُها في كتابي «اقتلاع الجذور الشرف بمقدار ما يتعمم تبادل النقود وعبره، الروح الحسابية التي تتزاوج مع إمكانية موضوعية في الحساب (يبدأ تقدير العمل وقيمة الإنسان بالمال وهو أمر لم يكن متوقعًا). أما في مجتمعات الشرف المتشكلة جيدًا، من الممكن إيجاد سيماء منزه عن الغرض وعلاقة السيماء بالحقل تشبه ما يؤدي إلى «C`est plus fort que moi علاقة نموذج العقوبة أو الشغف بتعبير «هذا أقوى مني القيام بأعمال منزهة عن الغرض. وبمعنى من المعاني، فإن الأرستقراطي لا يستطيع إلا أن يكون كريمًا، مخلصًا في ذلك لجلدته ومخلصًا أيضًا لنفسه باعتباره جديرًا بأن يكون عضو في الفريق. فالنبالة بصفتها عصبية أو فريقًا .(61)«Noblesse oblige وهذا هو معنى «النبالة تقتضي ذلك تجسد في عصبية، استعدادًا وسيماء، يصبح ذلك موضوع ممارسات النبالة ويجبر النبيل أن يتصرف بنبالة.

61) يقال عندنا لكل مقام مقال.

عندما تصبح التمثيلات الرسمية لرجل موجود رسميًّا في مجال اجتماعي معتبر، هي السيماء، تصبح أيضًا المبدأ الحقيقي للممارسات. ولا شك فإن المجالات الاجتماعية التي يكون فيها التنزه عن الغرض قاعدة رسمية، لا تدار حلقة حلقة بالتنزه عن الغرض، وخلف مظاهر الشفقة والفضيلة والتنزه عن الغرض توجد مصالح شفافة ومموهة، فالبيروقراطي ليس فقط خادم الدولة بل هو يضع نفسه في الخدمة. ومن الطبيعي ألا نعيش بغير عقاب لأجل التمسك الدائم بالفضيلة إذ أننا مأخوذون بالآليات فضلًا عن عواقب تُذَكِّر بضرورة التنزه عن الغرض (اللامبالاة).

آنئذ تؤدي بنا مسألة إمكانية الفضيلة إلى مسألة الشروط الاجتماعية الممكنة في مجال تكون فيه الاستعدادات الدائمة للتنزه عن الغرض ممكنة التشكيل، وحيث تتشكل تجد شروطًا موضوعية بالتدعيم الثابت وتصبح مبدأ الممارسة الدائمة للفضيلة، وفي الوقت نفسه أعمالًا فاضلة تتواجد بانتظام إلى جانب تواتر إحصائي رزين ليس على نموذج البطولة بالنسبة لبعض الفضائل. لا يمكن إنشاء فضائل دائمة بقرار من الوعي الخالص أي بناء على طريقة سارتر بشيء يشبه القسم.

إذا كان التنزه عن الغرض (اللامبالاة) ممكنًا اجتماعيًّا، فلا يكون إلا بالتقاء السيماء المعد للتنزه عن الغرض، ومجالات يتم فيها التعويض عن التنزه عن الغرض. بين هذه المجالات الأكثر نموذجًا، العائلة وكل اقتصاد التبادل المنزلي وفضلًا عن مختلف حقول الإنتاج الثقافية، الحقل الأدبي، الفني، العلمي... إلخ. وهي عوالم مصغرة تتشكل على قاعدة قلب القانون الأساسي في العالم الاقتصادي، وفيها يصبح قانون المصلحة الاقتصادية معلقًا. وهذا لا يعني أنها لا تعرف أشكالًا أخرى من المصالح، فعلم اجتماع الفن أو الأدب يكشف (أو يخفي) ويحلل المصالح الخاصة التي تتشكل بأداء الحقل (إلى كسر ذراع أحد Breton هي التي أدت بالشاعر بروتون) أنداده في معركة شعرية، والتي يمكن الموت من أجلها.

فوائد إضفاء الكونية

تبقى مسألة أتردد في التطرق إليها إذ كيف يحدث أن نلاحظ على مستوى الكون تقريبًا أن هناك فوائد في الخضوع لما هو كوني؟ أعتقد أن الأنثروبولوجيا المقارنة تسمح بالقول أن هناك إقرارًا كونيًّا بالإقرار الكوني. وأن هذا كونًا من الممارسات الاجتماعية يعترف بصلاحية

الممارسات التي يكون في مبدئها الخضوع العلني للكوني. سأعطي مثلًا: عندما اشتغلت على تبادل الزيجات في الجزائر لاحظت وجود معتقد رسمي يقضي بالزواج من ابنة العم أو ابنة الخال، وأن هذا المعتقد يطبق قليلًا في الواقع (نسبة الزواج من بنات العم تتراوح بين 3% و 6% بين العائلات الصحراوية الأكثر تشددًا، غير أن هذا المعتقد يبقى هو الحقيقة الرسمية للممارسة، وبعض الفاعلين الذين يعرفون اللعبة جيدًا يمكنهم بمنطق تقي خبيث أن يغيِّروا الصورة من اختيار الزوج إلى واجب يفرض الزواج من بنات العم «سترًا للعرض» أو لضرورة أخرى من الضرورات. و «بانضباطهم في القاعدة» مع المعتقد الرسمي كان يمكنهم أن يضيفوا .أرباحًا تجنيها استراتيجية «المهتمين» إلى أرباح تجنيها المطابقة مع الكوني

إذا كان صحيحًا أن كل مجتمع يوفر إمكانية الإفادة من الكوني، فإن المسلكيات ذات النزعة الكونية هي كونيًّا معرضة للشبهة. هذا هو أساس الأنثروبولوجيا النقدية الماركسية للإيديولوجيا باعتبارها إضفاء كونيًّا على المصالح الخاصة. فالإيديولوجي هو الذي يقدِّم، باعتباره كونيًّا وباعتباره منزهًا عن الغرض، ما يتطابق مع مصلحته الخاصة. غير أن وجود ربح مما هو كوني ومن الكونية، وواقع الحصول على أرباح من تبجيل الكوني ولو كان رياء، وأن يتم تغطية مسلك محدد بغاية الربح، بثوب الكونية (نتزوج ابنة العم لأننا لم نجد غيرها، لكننا نترك انطباعًا بأن زواجنا نتيجة احترام القاعدة). إذن فإن وجود إمكانية الربح من الفضيلة ومن العقل هو، دون شك أحد أكبر مولدات الفضيلة والعقل في التاريخ. دون العمل على تدخل أي فرضية غيبية métaphysique حتى وإن كانت متنكرة بملاحظة تجريبية كما هي عند هابرماس (Habermas يمكننا القول إن العقل له أسس في التاريخ وإن العقل مهما تطور يبقى قليلًا، ذلك نتيجة وجود مصالح كونية في إضفاء الكونية (الكوننة)، لكن وبخاصة في بعض المجالات مثل الحقل الفني والعلمي... إلخ. من الأفضل أن يظهر المرء باعتباره غير مهتم من اعتباره مهتمًا، أو باعتباره كريمًا محسنًا، (Altruiste) من اعتباره أنانيًا. إن استراتيجيات إضفاء الكونية هي في مبدأ كل القواعد (المعتقدات) وكل الأشكال الرسمية، (مع كل ما يمكن وجوده من غوامض) تستند على .الوجود الكوني للربح من إضفاء الكونية، تجعل للكوني حظوظًا كونية، لا يحققها غيره

وهكذا بدلًا من معرفة ما إذا كانت الفضيلة ممكنة، يمكن التساؤل ما إذا كان بالإمكان خلق مجالات تكون فيها مصالح الناس كونية. قال ماكيافيللي Machiavel إن الجمهورية هي مجال

تكون فيه مصلحة الناس في الفضيلة. ونشأة مجال من هذا الطراز ليست معقولة إذا لم تقدم هذا المولد الذي هو الإقرار بكونية الكوني، أي الإقرار الرسمي بأولوية الجماعة ومصالحها على الفرد ومصالحه، وهو ما تدعو كل المجموعات إليه في سعيها لتأكيد ذاتها باعتبارها مجموعة.

يذكرنا نقد الشبهة أن كل القيم الكونية هي في حقيقة الأمر قيم خاصة تم إضفاء الكونية عليها (الثقافة الكونية هي ثقافة المسيطرين... إلخ.) وهذا النقد يعتبر أول خطوة ضرورية للمعرفة في العالم الاجتماعي، غير أنه من المفترض أن لا ينسينا أن كل الأشياء التي يحتفي بها المسيطرون، ومن خلال هذا الاحتفاء يحتفون بأنفسهم (الثقافة، التنزه عن الغرض (اللامبالاة) النقاوة، الأخلاق الكانطية والجمالية الكانطية... إلخ.) وكل ما عرضته بقساوة أحينًا في كتاب التمييز La Distinction) كل ذلك لا يمكن أن يؤدي دوره الرمزي في إضفاء الشرعية، إلا لأنه تحديدًا، يتمتع من حيث المبدأ بإقرار كوني. ولا يستطيع أي إنسان أن ينكره صراحة دون أن ينكر إنسانيته نفسها. ولكن بالمناسبة، إن مسلكيات الاحتفاظ بتلك الأشياء، سواء كانت صادقة أم لا، تضمن شكلًا من الربح الرمزي (الامتثال والتمييز تحديدًا) حتى وإن لم يكن مقصودًا باعتباره ربحًا، يكفي لإنشاء تلك الأشياء في عقلانية اجتماعية واعطائها سببًا للوجود، ويضمن لها احتمالية عقلانية بالوجود.

أعود في النهاية إلى البيروقراطية وهي أحد المجالات إلى جانب القانون، تجعل من نفسها قانونًا خاضعًا للكوني والمصلحة العامة، في خدمة العام وتقرها الفلسفة البيروقراطية باعتبارها طبقة كونية، حيادية، فوق الصراعات، في خدمة المصلحة العامة والرشد (أو الترشيد). فالمجموعات الاجتماعية التي قامت ببناء البيروقراطية البروسية أو البيروقراطية الفرنسية كان لها مصلحة بالكوني واقتضى منها ذلك اختراع الكوني (القانون) فكرة خدمة العام، فكرة المصلحة العامة...) ويمكن أيضًا السيطرة باسم الكوني لكي تتوصل للسيطرة.

إن إحدى صعوبات النضال السياسي اليوم هي أن المسيطرين والتكنوقراط والأبيستموقراط (تقنية المعرفة القائمة على التجريب) سواء من اليمين أو من اليسار، لديهم جزء مرتبط بالعقل والكوني. وترانا نتجه نحو مجالات تتطلب أكثر فأكثر مهارات تقنية وعقلية للسيطرة. وفي تلك المجالات يمكن للمُسَيْطَر عليهم، بل يتوجب عليهم أن يستخدموا العقل أكثر فأكثر للدفاع عن أنفسهم ضد السيطرة بما أن المسيطرين يستخدمون العقل والعلم في ممارسة سيطرتهم. الأمر

مثلما نرى) الذي يؤدي إلى أن تطور العقل يتزاوج دون شك مع أشكال شديدة العقلية للسيطرة وعلم الاجتماع وحده قادر على إيضاح (Sondage منذ الآن ما تفعله تقنية مثل استقصاء الآراء هذه الآليات وينبغي عليه أن يختار أكثر من أي يوم مضى بين أن يضع الأدوات العقلية للمعرفة في خدمة سيطرة عقلية أكثر فأكثر، أو أن يقوم بتحليل عقلاني للسيطرة وتحديدًا مساهمة المعرفة العقلية وما يمكن أن تضيفه إلى السيطرة.

ملحق

حوار حول الممارسة، الزمن والتاريخ(62)

62) (حوار مع Tetsuji Yamamoto حول «الممارسة والزمن والتاريخ» مجلة Iichiko Intercultural العدد1، سنة 1989، ص 6 - 13.
*) كتاب Un art moyen.

س- تتسوجي ياماموتو: عَرَضْتَ نظريتك في الممارسة، عام 1972، في كتاب بعنوان «مخطط لنظرية في الممارسة»، وفي صيغة أكثر بلورة، ظهرت في كتاب «الحس العملي»، عام 1980. وفي الحالتين تقدم هذه النظرية باعتبارها ذات أبعاد شاملة على الرغم من أنك تستند على أمثلة محمولة من المجتمعات البدائية في الصحراء وفرنسا أليس هذا حدود تحليلاتك؟

ج- بيار بورديو: في الواقع، من أجل حل الإشكالات التي يطرحها تحليل ممارسة الطقوس واستراتيجيات زواج القربى في صحراء أفريقيا الشمالية أو في جنوب فرنسا (Béarn)، اضطررت إلى تدقيق وتنظيم نظرية الممارسة التي كنت قد صغتها بشكل أقل بلورة في أعمال سابقة لا سيما في مدخل كتاب «فن وسيط»(*) عام 1975، مخصص للتصوير. أعتقد أن الفكرة المركزية لهذه النظرية كانت موجودة سابقًا في أعمالي الأولى لا سيما في كتاب «العمل والعمال في الجزائر» إذ انتقدت نموذج الرجل الاقتصادي L`homo economicus باعتباره حاسب راشد أو الفردية المنهجية Rational Action Theory «وهو ما يدرك اليوم باسم «نظرية الفعل الرشيد individualisme méthodologique. لكن في «المخطط» و «الحس العملي» أوضحت أفضل ما هذا المفهوم أحدث، بين أشياء .habitus يمكن مفاهيم الاستراتيجيا ولا سيما مفهوم السيماء الذي حاولت بلورته وبين علم الظواهر praxéologie أخرى، قطيعة بين علم حركة الممارسة والتي تدرج حاليًا هي الأخرى عبر أشكال عدة من phénoménologie transcendantale المتداخلة علم الإثنيات ethnométhodologie.

ويدل حسيًّا على مبدأ الأفعال والتمثيلات habeo مشتق من فعل habitus إن مفهوم السيماء transcendantal والعمليات في بناء الواقع الاجتماعي الذي تفترضه، وهو ليس موضوعًا متداخلًا دون أن Etre مثلما هو عند هيدجر الذي يجعل التاريخ في الوجود) يُظْهِرُ موضوعات كونية (63) أو «الوجوديات الأساسية» أو «النظم الأساسية للوجود Dasein يرفقه بتأريخ بنيات الوجود

إن .(التي تقوم بدور مثل الشروط المتداخلة تجعل المعرفة والفهم واللغة ممكنة «Dasein عملية (64) Schémes السيماء بصفته بنية مبنية وبانية، يحرِّك في الممارسات وفي الأفكار صورًا في بناء، نابعًا من اندماج البنيات الاجتماعية نفسها، النابعة هي الأخرى من عمل تاريخي من الأجيال المتعاقبة. (مثلًا في حالة قبائل الصحراء فإن الأزواج المتعارضين الذين ينظمون الرؤية عن العالم وكل الممارسات ابتداء من سلوكيات الطقوس حتى الأفعال التي تسمى حقوقية أو سياسية، بتأكيدنا على ازدواجية تاريخية البنى العقلية، يتميز علم الممارسة praxéologie عن محاولات النزعة العملية pragmatique الكونية على طريقة آبل أو هابرماس Habermas أو Apel.

(63) موضوع متداخل). عند كانط هو مبدأ النشاطات المعروفة الموحّدة مجمل الخبرات الداخلية Sujet transcendantal في الإنسان.

(64) عند كانط هي التمثيلات الوسطى بين الظواهر الملتقطة بالمعنى وبين شرائح السمع.

س- لكن بجعلك السيماء نتاج التاريخ ومبدأ الممارسات والأفعال، ألا تقع في النسبية ثم ألا تحكم على الفاعلين بعدم القابلية للاتصال إذا لم نقل بأنهم لا يفكرون إلا بأنفسهم؟ الأنا وحدية (Soliosisme).

ج- بالحقيقة إن تحليل العلاقة بين الفاعل والعالَم أو بين البنيات العقلية والبنيات الاجتماعية، وعلاوة على ذلك، من جهة، اندماج بنيات العالم الاجتماعي عبر التنشئة الاجتماعية (Socioalisation)، ومن جهة أخرى بناء العالم الاجتماعي عبر تنفيذ هذه البنيات، هذا التحليل يبدو لي ذا صلاحية كونية. هو ينطبق على المجتمعات التقليدية التي درستها الإثنولوجيا مثلما ينطبق أيضًا على المجتمعات العادية التي درسها علم الاجتماع (ما يساهم بإزالة الحدود بين الاختصاصين). إن منهجية علم الممارسة Praxéologie هي أنثروبولوجيا كونية تأخذ في الحسبان (بين أشياء أخرى) التاريخية والنسبية والبنى المعرفية وتسجل في الوقت نفسه أن الفاعلين ينفذون كونيًّا البنى التاريخية.

س- لكنك لم تنته من الإجابة عن سؤالي الأول بشأن الصلاحية الكونية أو المحدودة لنظرية الممارسة التي بَلْوَرْتَها في إطار أعمالك الإثنولوجية؟

ج- كما قلت في كتاب «الحس العملي» إن نظرية السيماء تفرض نفسها ببداهة خاصة في حالة مجتمعات حيث لم تتطور فيها أعمال حل رموز الممارسة. (من الملاحظ أن ماركس قد اقترب من مفهوم السيماء بشأن القانون العرفي)(65) لكنها تنطبق أيضًا على مجتمعات شديدة

الاختلاف. كل العوالم الاجتماعية هي مستقلة نسبيًّا، ما أقصده بالحقول، الحقل الفني، الحقل العلمي، الحقل الفلسفي،... إلخ. وهي تتطلب من الذين يتوظفون فيها جدارة عملية في قوانين أداء هذه المجالات أي سيماء مكتسب عبر التنشئة الاجتماعية المسبقة و/أو عبر ما تتم ممارسته في الحقل تحديدًا. إن الحقول الشديدة التخصص والمسكونة بإلحاحات العقل العلمي والتقني مثل الحقل الاقتصادي أو الحقل العلمي نفسه، تفترض وتستدعي استعدادات جسدية فعلية وجدارة عملية في القوانين المضمرة في أداء الحقل وقدرات قادرة على الالتقاط والتقدير تسمح باستيعاب المشاكل المهمة... إلخ. إن عددًا من عمليات الرتابة اليومية للعلم، يكون في مبدئها السيماء العلمي ويمكننا أن نطبق عليه لغة ماركس نفسها التي استخدمها في وصف مبدأ احترام العرف، بقوله عن هذا الطراز «الغريزي الذي يشبه في عفويته ولا رؤيته نتاج بعض حركات أجسادنا».

65) «القانون العرفي [...] لا يطاع كما يطاع قانون تشريعي. عندما يسود في مناطق صغيرة ومجموعات طبيعية صغيرة تكون الجزاءات التي تستتند إليه في جانب منها رأي وفي جانب منها تَطَيُّر، ولكن في مدى أكثر عمقًا تكون غريزة عمياء ولا واعية كتلك التي ينتجها بعض حركات أجسادنا. الإلزام الحالي الذي يهدف إلى ضمان التطابق مع العرف دقيق لدرجة يصعب معها ملاحظته». (الكراسات الأثنولوجية لكارل ماركس
The Ethnological Notebooks of Karl Marx, transcribed and edited by Lawrence Krader, Assen, Van Gram and Co., 1972, p. 335).

س- يمكن القول بصورة أخرى أنك تستبدل العلاقة بين الموجود Dasein والعالم Welt في منهجية علم الظواهر عند هيدجر، بالعلاقة بين السيماء والحقل.

ج- نعم. لكن هذه علاقة تواطؤ أنطولوجية(66) طرحها هيدجر العجوز، تتأسس بين «حقيقتين» السيماء والحقل وهما نموذجان من وجود التاريخ أو المجتمع، التاريخ (حدث) مؤسسة مموضعة والتاريخ مؤسسة دامجة (جسد). وهكذا يمكننا تأسيس نظرية عن الزمن Temporalité تقطع مع فلسفتين متعارضتين عن الزمن المعاش: فمن جهة الرؤية الغيبية التي تجعل من الزمن حقيقة بذاتها، مستقلة عن الفاعلين وعن تمثيلاتهم وعن أفعالهم. ومن جهة أخرى فلسفة الوعي. والزمن، بعيدًا عن كونه شرطًا مسبقًا للتأريخية، هو نشاط عملي منتج في فعل إنتاجه نفسه. فلأن السيماء هو نتاج اندماج الانتظام مع ميول تلقائية في العالم يتضمن استباق حالة الممارسة لهذه الميول وانتظامها، أي مرجع غير نظري بشأن مستقبل مسجل في الحاضر الراهن. الزمن يحيق بالمرور إلى الفعل أو إلى الفكرة وفي تعريفه استدعاء للحاضر واستبعاد من الحاضر وبلغة المعنى الشائع «مرور» الزمن. لا تحتاج الممارسة -إلا نادرًا- أن تؤلف

المستقبل واضحًا باعتباره مستقبلًا، في مشروع أو في خطة يصنعهما تصرف واعٍ ومتروٍ بالإرادة. فالنشاط العملي عندما يكون ذا مغزى أي متوالدًا من السيماء ومضبط مباشرة بالميول الحاضر الراهن من خلال agent التلقائية في الحقل، هو فعل إضفاء الزمنية وعبره يُخْرِج الفاعل التحريك العملي للماضي واستباق المستقبل المسجل في الحاضر في حالة الإمكانية الموضوعية. وبما أن السيماء يحيق بالمرجع العملي لمستقبل هو نفسه محاق بالماضي الذي ينتجه، يأخذ زمنه من الفعل الذي يتحقق هو نفسه من خلاله.

(66) مذهب فكري يفسر الظواهر من ذاتها (أنا أفكر إذن أنا موجود).

إن نظريتنا، علاوة على أنها تسمح بالقطيعة مع التمثيلات الغيبية للزمن والتاريخ باعتبارهما حقائق بذاتها، داخلية أو خارجية، طارئة على الممارسة. ودون أن تكون في سبيل ذلك مضطرة temporalisation، بشأن إضفاء الزمنية Husserl لقبول فلسفة الوعي التي تأسس نظرية هوسرل علاوة على ذلك، إن نظريتنا في الممارسة تسمح بتأسيس المنطق الفعلي للإنتاج الاجتماعي أنثروبولوجيًا. إن إعادة إنتاج البنية، بعيدًا عن كونه نتاج سيرورة آلية، فإنه لا يتحقق بغير تعاون الفاعلين الذين دمجوا منه الضرورة بشكل سيماء، والذين هم أيضًا منتجون، يعيدون الإنتاج، سواء كانوا واعين ذلك أم لم يكونوا. إن وهم «المعرفة الموضوعية بدون فاعل عارف» بوبر والتوسير) أو «السيرورة بدون فاعل»، الذي يلتقي فيه فلاسفة يختلفون كثيرًا في الظاهر يقوم على أن الفاعلين دخل إلى نفوسهم القانون ،(على سبيل المثال Althusser و Popper بشكل سيماء، عندها يظهر الفاعلون غائبين عن ممارستهم (Conatus جوهره) التلقائي للبنية بمعنى من المعاني ويبدون أنهم يطبقون ضرورة البنية بحركة عفوية في وجودهم. لكن هذا هو فعل تاريخي ينجزه فاعلون فعليون (وليس مجرد «دعائم» في البنية) وهو حتى في حالة محدودة من المجتمعات الخاضعة «لإعادة الإنتاج البسيط»، ضروري من أجل إعادة إنتاج البنية وتنشيطها بشكل دائم. باختصار، من الممكن استبعاد «الذات» من تقاليد فلسفة الوعي دون وعلى الرغم أن الفاعلين نتاج البنية، لكنهم ،hypostasiée ،القضاء عليه لصالح بنية مُأَقْنَمَة صنعوا ويصنعون البنية باستمرار ويمكنهم، بتوافر بعض الشروط البنيوية، تحويلها جذريًا.

[6]

اقتصاد الثروات الرمزية

المسألة التي أقوم بتفحصها، لا تكف أن تطرح عليَّ منذ أعمالي الأولى في الأثنولوجيا على قبائل الصحراء وحتى أبحاثي الأخيرة بشأن عالم الفن وتحديدًا وظيفة رعاية الفنون في المجتمعات الحديثة(67). سأحاول أن أبين أننا باستعمال الأدوات نفسها يمكننا بحث أشياء شديدة الاختلاف مثل تبادل الشرف في مجتمعات ما قبل الرأسمالية أو في مجتمعات مصنعة كفعل الجمعيات الخيرية ومنها جمعية فورد أو جمعية فرنسا، والتبادل بين الأجيال في داخل العائلة والصفقات في أسواق الثروات الثقافية والدينية... إلخ.

(67) هذا النص تسجيل لِدَرْسَيْن في الكوليج دو فرانس أعطيتهما لكلية الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا في جامعة لوميير بـ «ليون» في فبراير 1994.

تقع الثروات الرمزية، لأسباب بديهية، عفويًّا في ثنائية مقسومة إلى اثنين dichotomies من الناحية الروحية، غالبًا ما تعتبر خارج إطار التحليل .(مادي/روحي، جسد/روح... إلخ) العلمي، فهي تشكل إذن تحديًا أريد مواجهته اعتمادًا على أعمال شديدة الاختلاف، منها أولًا التحليلات التي قمت بها في أداء اقتصاد قبائل الصحراء وهو مَثَلٌ عن اقتصاد ما قبل الرأسمالية يقوم على نفي الاقتصادي بالمعنى المتعارف عليه. وثانيًا الأبحاث التي عملت عليها في أوقات بشأن وظيفة الاقتصاد (.إلخ ...،Béarn قبائل الصحراء، وجنوبي فرنسا) مختلفة ومواقع مختلفة المنزلي أي التبادل داخل العائلة، بين أفراد البيت وبين الأجيال. وكذلك التحليلات التي لم تنشر أي طراز الصفقات بين الكنيسة والمؤمنين بها، offrande أبدًا حول ما أسميته اقتصاد النذور وأيضًا التحليلات التي أنجزتها عن الحقل الأدبي والاقتصاد البيروقراطي. انطلاقًا من المعطيات التي حصلت عليها من تحليل هذه المجالات الاجتماعية وظواهرها الشديدة الاختلاف والتي لم يتم التقارب بينها بصفتها مظاهر مختلفة، منها أريد محاولة استخلاص مبادئ عامة في اقتصاد الثروات الرمزية.

منذ زمن بعيد، قلت في إحدى كتاباتي الأولى بجرأة مرتبطة بعجرفة الشباب، (جهل الشباب) (لكن ربما لأنني تجرأت فيما مضى أستطيع أن أفعل ما أفعله اليوم)، قلت إن دور علم الاجتماع هو بناء نظرية عامة في اقتصاد الممارسات، وهذا بدا لبعض هواة القراءة السريعة fast-reading

مثل نزعة اقتصادية تهدف، على العكس من قصرها، إلى (وبينهم كثير من الأساتذة للأسف) انتزاع، من الاقتصاديين (الماركسيين، أو الهامشيين الجدد) اقتصاديات ما قبل الرأسمالية وقطاعات كاملة من الاقتصاديات المسماة رأسمالية والتي لا تعمل مطلقًا وفق قانون الربح الأقصى (العملة). المجال الاجتماعي يتشكل من عدة عوالم اقتصادية مَهَرَها «عقل» خاص، ولا أقول عقلية (raisonnables)، «تفترض وتفرض في الوقت نفسه استعدادات «معقولة مُضْبَطة في نظاميات مسجَّلة في كل واحد منها في «الأسباب العملية» التي (rationnelles تميزها. فالعوالم التي أتطرق إلى وصفها، تشترك في خلق الشروط الموضوعية لكي يشعر الفاعلون أن مصلحتهم هي في «التنزه عن الغرض» ما يبدو مفارقة.

بالعودة إلى الوراء، انتبهت إلى أنني في فهمي لاقتصاد قبائل الصحراء قد استخدمت باللاوعي ودون إرادتي، جدارتي العملية التي راكمتها مثل كل الناس (كُلُنا متخرجون من محيط عائلي) بشأن الاقتصاد المنزلي، لكي أفهم أن الاقتصاد القبائلي يناقض غالبًا التجربة التي نحصل عليها من اقتصاد الحساب. ولكن في المقابل، بعد فهمي هذا الاقتصاد غير الاقتصادي، أمكنني العودة إلى الاقتصاد المنزلي أو إلى اقتصاد النذور محمَّلًا بنظام من التساؤلات لم يكن بوسعي أن أبنيه، فيما أعتقد، لو كرست حياتي لعلم اجتماع العائلة.

«الهبات وعطاء «خذ وهات

بما أنه لا يمكنني أن أفترض أن ما قلته في كتاب «الحس العملي» معروف، أحاول، في عودة سريعة لبعض تحليلات الكتاب، أن أستخلص بعض المبادئ العامة في الاقتصاد الرمزي. وأبدا يصف تبادل الهبات باعتباره تبادلًا Mauss تحليلي بذكر ما هو جوهري عن تبادل الهبات. موس réciprocité يعرِّفه باعتباره بنية من المبادلة Lévi-Straus غير مستمر من الكرم. وليفي شتراوس متولدة عن أفعال الأخذ والعطاء، حيث تُحال الهبة إلى رد العطاء. وفيما يخصُّني أشرت إلى ما غاب في هذين التحليلين وهو الدور المحدِّد في الفارق الزمني بين الهبة ورد العطاء وواقع مسلَّم به في كل المجتمعات تقريبًا، يمنع رد العطاء في الحال وهو ما يُعتبر رفضًا للهبة. وكنت أتساءل عن دور هذا الفارق الزمني: فلماذا يفترض رد العطاء أن يكون بعد فارق زمني وأن يكون مختلفًا؟ وبيَّنت أن وظيفة الفارق الزمني هي إقامة عازل بين الهبة ورد العطاء، والسماح للفعلين المتقابلين تمامًا، أن يبدوا أفعالًا فردية دون رابط بينهما. إذا كان بإمكاني أن أحس بأن

هبتي مجانية، كريمة، لا أقدمها بانتظار دفع مقابل، فذلك أولًا من الممكن أن أتعرض إلى عدم الرد بالمقابل، وإن كان حدوثه نادرًا (ناكرو الجميل موجودون!). فالتشويق وعدم اليقين يعملان على وجود هذا الفارق الزمني بين اللحظة التي نعطي فيها واللحظة التي نتلقى فيها (رد العطاء). وفي مجتمعات مثل مجتمعات قبائل الصحراء الإلزام كبير جدًّا وحرية عدم الرد معدومة. لكن الاحتمال موجود، وبالتالي فإن اليقين ليس مطلقًا. ما يجري إذن كما لو أن الفارق الزمني كان حاضرًا ويسمح لمن (Donnant-Donnant) ،الذي يميز تبادل الهبة ورد العطاء عن هات وخذ يقدم العطاء أن يحس بأن عطاءه هبة دون مقابل، ولِمن يرد العطاء بأن يحس رد العطاء مجاني وليس محكومًا بالعطاء الأصلي.

في الواقع إن الحقيقة البنيوية التي وضعها ليفي شتراوس لم يجر تجاهلها. لقد جمعت في الصحراء عدة أمثال تقول تقريبًا، إن الهدية مصيبة وفي النهاية ينبغي ردها، (كذلك الأمر بالنسبة للوعد والتحدي) وفي كل الحالات فإن العطاء الأصلي ينال من حرية المتلقي. وهو محمل بالتهديد يجبر على الرد، وعلى الرد أكثر، علاوة على أنه يخلق واجبات وهو وسيلة تحكُّم لأنه يصنع مجبرين.(68)

68) Cf. P. Bourdieu, le Sens pratique, Paris, éd. de Minuit, 1980, p. 180-183.

غير أن هذه الحقيقة البنيوية كأنها مكبوتة جماعيًا. فلا يمكننا فهم وجود الفارق الزمني، إلا إذا افترضنا أن المعطي والآخذ يتعاونان، دون علم، في عملية إخفاء تسعى إلى إنكار حقيقة المبادلة بمعنى خذ وهات وتمثل القضاء على مبادلة الهبات. نلامس هنا مشكلة صعبة جدًا: فعلم الاجتماع إذا تمسك بوصف مموضع، يختزل مبادلة الهبات إلى خذ وهات ولا يستطيع إقامة الفرق بين مبادلة الهبات وعملية القرض. وهكذا فإن المهم في مبادلة الهبات، هو أن المتبادِلَيْن يعملان عبر الفارق الزمني ودون معرفة وتشاور، على إخفاء، أو كبت الحقيقة الموضوعية لما يعملان. وهذه الحقيقة يمكن أن يكشف عنها عالم الاجتماع. لكنه قد يقع في مخاطر وصف العطاء كما لو كان فعلًا حسابيًّا صلفًا، في حين يراد منه أن يكون منزها عن الغرض ويتوجب اعتباره كما هو في الواقع المعاش، وعليه فإن النموذج النظري يجب أن يكون في مستوى المقام وأن يثبت جدارته.

يتكون لدينا هنا خاصية أولى في اقتصاد المبادلة الرمزية ويتعلق الامر بممارسات لها دائمًا حقيقة مزدوجة يصعب لصق وجهيها. من المفترض أن تؤخذ هذه الازدواجية بالحسبان، وبصورة عامة لا يمكن فهم اقتصاد الثروات (الممتلكات) الرمزية إلا إذا قبلنا في البداية وجود هذا الالتباس باعتباره موجودًا في الواقع نفسه وليس من بنات أفكار العلماء، أي هذا النوع من التناقض بين الحقيقة الذاتية والحقيقة الموضوعية (الذي يصل إليه علم الاجتماع عبر الإحصاءات وتصل إليه الإثنولوجيا عبر التحليل البنيوي). هذه الازدواجية تصبح ممكنة ومعاشة لكن هذا الإحباط automystification، والتغييب الذاتي self-deception عبر نوع من إحباط الذات الذاتي الفردي مدعومًا بإحباط ذاتي جماعي وعدم معرفة جماعية(69)، فيهما الأساس مسجل في البنية الموضوعية (منطق الشرف الذي يحكم المبادلات، والوعود، النساء، والقتل... إلخ). وفي البنية العقلية(70) أيضًا مستبعدة إمكانية التفكير والتصرف بصورة مختلفة.

69) المرجع السابق، ص 191ز

70) المرجع السابق، ص 315 (حول معنى الشرف).

إذا يمكن للفاعلين أن يكونوا مغرِّرين بأنفسهم وبالآخرين في الوقت نفسه، ومغرر بهم، فلأنهم قد أُعِدّوا منذ طفولتهم في مجال (محيط) كانت فيه مبادلة الهبات اجتماعيًّا متشكلة في استعدادات ومعتقدات لا تندرج بذلك في المفارقات التي نحاول استخراجها اصطناعيًّا، مثلما فعل جاك داريدا Derida في كتابه «شغف Passions» عندما وضعها في منطق الوعي والقرار الحر لفرد معزول. عندما ننسى أن المعطي والآخذ قد تم إعدادهما وخضوعهما بواسطة كل العمل الاجتماعي للدخول دون قصد ودون حساب الربح، في مبادلة الكرم، وأن المنطق يفرض نفسه عليهما، عندها لا يمكن أن نستنتج إلا أن الهبة المجانية لا وجود لها أو أنها مستحيلة، لأننا عندها نعتبر أن الفاعِلَيْن بمثابة حاسبَيْن وضعا نصب أعينهما مشروعًا ذاتيًّا لما يفعلانه موضوعيًا طبق منطق ليفي شتراوس أي مبادلة تنسجم مع منطق الأخذ والعطاء.

هنا نلتقي بخاصية أخرى في اقتصاد المبادلات الرسمية هي حرمة التوضيح le tabou de l`explication (71) فالتصريح به هو إعلان حقيقة المبادلة أو كما .(وشكلها المعبر هو السعر) نقول أحيانًا «حقيقة الأسعار» (عندما نقدم هدية ننزع عنها علامة السعر) ويؤدي ذلك إلى نفي المبادلة. وهكذا نرى أن المسلكيات التي تكون مبادلة العطاء أنموذجها paradigme، تطرح على

علم الاجتماع مشكلة صعبة جدًّا، هذا العلم هو في تعريفه الصريح مضطر إلى رصد ما هو قائم، وما يكون مضمرًا لا يقال، وإلا ينهار بصفته علمًا.

71) كلمة تابو في الأصل ليست لاتينية ومعناها «نظام الممنوعات ذات الصفة الدينية وتنطبق على كل ما يعتبر مقدسًا أو غير طاهر» وقد دخلت إلى علم الاجتماع كما هي، وعن اللاتينية تترجم إلى العربية بكلمة تابو. وقد ارتأينا ترجمتها بكلمة حرام أو حرمة وهي تتشابه مع الأصل كنقطتي ماء.

يمكننا أن نتحقق من هذه التحليلات، ونجد شهادة على هذا النمط من حُرمة التوضيح التي يحتويها اقتصاد المبادلات الرمزية، في طبيعة الآثار التي ينتجها التصريح بالسعر. وكما يمكننا أن نستخدم اقتصاد المبادلة الرمزية باعتباره محلِّلًا في اقتصاد المبادلة الاقتصادية، يمكننا أيضًا أن نستدعي اقتصاد المبادلة الاقتصادية إلى الخدمة باعتباره محلِّلاً في اقتصاد المبادلة الرمزية. هكذا فإن السعر الذي يميز خاصية اقتصاد المبادلات الاقتصادية بالمعارضة مع اقتصاد الثروات الرمزية، يقوم بأداء تعبيري رمزي عن إجماع بشأن معدَّل المبادلة المتضمن في كل مبادلة اقتصادية. وهذا الإجماع بشأن معدل المبادلة هو حاضر أيضًا في اقتصاد المبادلة الرمزية، غير أن عباراته وشروطه تظل في حالة مضمرة. ففي مبادلة العطاء من المفترض أن يبقى السعر غير مصرح به (مثلًا نزع علامة السعر). فلا أريد معرفة حقيقة السعر ولا أريد أن يعرفها الآخر، ويتم الأمر كأنما جرى اتفاق بشأن تجنب أي اتفاق صريح حول القيمة النسبية للأشياء المتبادلة، ورفض كل تعريف مسبق صريح عن معدلات التبادل، أي السعر. وتتم ترجمته كما تلاحظ فيفيانا زليزر Zelizer بتحريم استعمال العملة في بعض المبادلات. فلا يمكن دفع أجر للابن أو الزوجة، والشاب الصحراوي الذي يطلب أجرًا من والده يرتكب إثمًا.

إن اللغة التي أستخدمُها، لها دلالات غائية ويمكن أن توحي أن الناس يغمضون أعينهم بإرادتهم وفي الواقع ينبغي القول «إن الأمر يجري إذا...». فرفض منطق السعر (الثمن) هو طريقة برفض الحساب والحسبة calculabilité. وإذ أن الإجماع على معدل المبادلة يكون (taux) صريحًا بشكل السعر، تصبح الحسبة ويصبح التوقع ممكنين ونعرف حينها ماذا ينتظرنا. لكن هذا بالضبط ما يُفَلِّس كل اقتصاد المبادلة الرمزية أي اقتصاد أشياء دون ثمن، بالمعنى المزدوج، (فالحديث عن ثمن أشياء بلا ثمن مثلما نكون مضطرين أحيانًا للقيام بذلك(72) من أجل ضرورة التحليل ويقتضي إدخال تناقض في العبارات).

72) Cf. V. Zelizer, Princing the Priceless Child, New York, Basic Books, 1987.

إن السكوت على حقيقة المبادلة هو صمت متبادل. فالاقتصاديون الذين لا يتصورون الفعل إلا فعلًا عقليًا محسوبًا، باسم فلسفة غائية وثقافوية للفعل، يتكلمون عن معرفة مشتركة Common knowledge. المعلومة تكون معرفة مشتركة عندما يمكن القول إن كل فرد يعرف أن كل فرد يعرف يملك هذه المعلومة، أو كما نقول بعض الأحيان إنه سر شائع. يغرينا القول إن الحقيقة الموضوعية في تبادل العطاء بمعنى من المعاني هو معرفة مشتركة: فأنا أعرف أنك تعرف إذا أعطيتك، أنك سترد لي العطاء... إلخ.؛ ولكن الأكيد أن توضيح هذا السِّر الشائع محرم، ويجب أن يبقى مضمرًا. هناك رزمة من الآليات الاجتماعية الموضوعية والمتجسدة في كل فاعل، تجعل من فكرة تفكيك السر نفسها اجتماعيًّا، أمرًا لا يمكن التفكير فيه (كأن نقول لننتهِ من هذه المسرحية، كفُّوا عن تقديمها باعتبارها هبات كرم فهي تبادل متبادل، أو وصفها بالخبث... إلخ.)

غير أن الحديث، كما فعلت، عن المعرفة المشتركة (أو إحباط الذات)، يعني البقاء في إطار فلسفة الوعي والنظر إلى أن كل فاعل كان مسكونًا بازدواجية الوعي، وبوعي مبطن منقسم على ذاته، وهو يقمع واعيًا حقيقة معروفة (لا أختلق شيئًا، تكفي قراءة أوليس وعرائس البحر لجون السترUlysse et les Sirenes، Jon Elster)، دون لا يمكننا ان نفهم كل المسلكيات المزدوجة، ازدواج، في اقتصاد المبادلات الرسمية، إلا شرط التخلي عن نظرية الفعل باعتباره نتاج وعي مقصود، ومشروعًا صريحًا، وقصدًا ظاهرًا وموجهًا نحو غاية مطروحة بوضوح (ما يستخلصه التحليل الموضوعي في التبادل عينه).

إن نظرية الفعل كما أقترحها (مع مفهوم السيماء) ترى أغلب الأفعال الإنسانية يكون في مبدئها شيء آخر مختلف عن القصد، أي استعدادات مكتسبة، تجعل من الممكن، ومن المفترض أن يُفَسَّرَ الفعل بتوجهه نحو هذه أو تلك من الغايات، دون أن يمكن طرحه، من أجل ذلك، بأن مبدأه قصد واعٍ في هذه الغاية (وهنا تصبح جملة «إن الأمر يجري إذا...» في غاية الأهمية). إن أفضل مثل عن الاستعدادات هو بلا شك اتجاه اللعب. فاللاعب يراكم في داخله نظاميات لعبة ما، يفعل ما يجب أن يفعله في اللحظة المناسبة دون حاجة إلى الرجوع إلى طرح غاية مقصودة في فعله، ودون حاجته الواعية فيما عليه أن يفعله، وأيضًا دون الحاجة إلى طرح السؤال (إلا في حالة نادرة جدًا) لمعرفة ما يفعله الآخرون في الرد عليه، مثلما يصور بعض الاقتصاديين، حين يكونون مسلحيين بنظرية اللعب، في انطباعهم عن لاعبي الشطرنج أو البريدج.

هكذا تتعارض نظرية مبادلة العطاء (أو النساء والخدمات... إلخ.) المتشكلة باعتبارها أنموذجًا لاقتصاد الثروات الرمزية، مع نظرية هات وخذ في الاقتصاد الاقتصادي. نظرًا إلى أن Paradigme الأولى لا يوجد في مبدئها ذات حاسب، بل فاعل أُعِدَّ اجتماعيًّا للدخول في لعبة المبادلة دون قصد ودون حساب. وبهذه الصفة يجهل أو ينكر الحقيقة الموضوعية للمبادلة الاقتصادية. ويمكننا أن نرى اعتبارًا آخر في ممارسة الاقتصاد الرمزي يتمثل في إطار المصلحة الاقتصادية أو قولها تلميحًا إذا أردنا أن تُعْرَف، أي قولها بصيغة النفي. فالتلميح يسمح بقول ما لا يقال ويسمح بتسمية ما لا يسمى، وفي اقتصاد الثروات الرمزية يسمح بالإشارة إلى الاقتصادي بمعناه العادي الذي هو هات وخذ.

ذكرت كلمة «تلميح» وكان يمكن القول «وضعه في شكل» (إخراج). والمطلوب من العمل الرمزي هو أن «يضع في شكل» وأن يضع أشكالًا في الوقت نفسه. وما تطلبه المجموعة هو «وضع الأشكال» وتشريف إنسانية الآخرين بتقديم شهادة عن إنسانيتها الخاصة وتأكيدها «على معنوياتها الروحية». لا يوجد مجتمعات لا تكرِّم الذين يكرِّمونها باتخاذها موقفًا رافضًا للمصلحة الأنانية. ما يُطلب منا أن نفعله، ليس أن نفعل ما يجب أن نفعله في جميع الأحوال، لكن أن نعطي إشارات على الأقل تبين أننا نبذل جهدًا في فعله. وما يُنتظر من الفاعلين الاجتماعيين، ليس انضباطهم التام في القاعدة، بل أن يتماشوا معها، وأن يقدموا علامات مرئية تبين أنهم يحترمون القاعدة حين يستطيعون. هكذا أفهم عبارة «أن النفاق تقوم به الرذيلة لتكريم الفضيلة» والتلميحات العملية هي شكل نقوم به لتكريم النظام الاجتماعي والقيم التي يمجدها هذا النظام، على الرغم من معرفتنا أن هذه القيم معدة للانتهاك.

L`alchimie الخيمياء الرمزية[(73)]

73) الخيمياء (Alchimie) كلمة عربية نقلت إلى الأجنبية بمعنى الكيمياء أي علم خلط المواد الكيماوية، لكن العرب القدمين استعملوها بمعنى السر الناتج عن خلط المواد الكيماوية واستعملها أدباء العصر الوسيط في الغرب بمعنى أعجوبة أو السحر.

هذا النفاق البنيوي يفرض نفسه خاصة على المسيطرين طبق عبارة «النبالة تقتضي». وعند قبائل الصحراء فإن الاقتصاد الاقتصادي المعروف هو اقتصاد النساء[(74)]. والرجال ملزمون بالشرف الذي يمنع عليهم أي تنازل لمنطق الاقتصاد الاقتصادي. فرجل الشرف لا يستطيع أن يقول «عليك أن ترد لي عند بداية الحرث» فهو يترك الأجل غامضًا. ولا يقول «أعطني أربعة قناطير من القمح مقابل أجرة ثور أعرته لك» بينما تقول النساء حقيقة الأسعار والأجل، فهن في

كل الأحوال مستبعدات عن اقتصاد المبادلة الرمزية (على الأقل بصفة الذات). وهذه حقيقة في المجتمعات الغربية أيضًا، وفي مقال في مجلة «وقائع البحث Actes de la recherche» بعنوان «اقتصاد المنزل»(75) نجد أن الرجال يتحايلون غالبًا لكي تقوم النساء بما لا يقومون به خوفًا من أن يحطوا من شأنهم، مثل طلب الثمن.

74) انظر P. Bourdieu، ص 318، المرجع السابق.

75) «اقتصاديات المنزل» «L'économie de la maison», Actes de la recherche en science sociales, nos. 81-82 mars 1990.

إن نفي الاقتصاد يتحقق في عمل موضوعي موجه نحو تحوير العلاقات الاقتصادية لا سيما علاقات الاستغلال (رجل/إمرأة. الابن الأكبر/الابن المتوسط. السيد/الخادم... إلخ.)، ويتم هذا التحوير بواسطة التلميح والكلام وأيضًا عبر الأعمال والتلميحات العملية. فتبادل العطاء هو أحد أشكال التلميح بالأفعال بفضل الفارق الزمني (نفعل ما نفعله من غير أن يبدو علينا أننا نفعله) والفاعلون المستخدَمون في اقتصاد المبادلة الرسمية يبذلون جزءًا كبيرًا من طاقتهم في بلورة هذه التلميحات. (ولهذا السبب يكون الاقتصاد الاقتصادي أكثر اقتصاديًا. وعلى سبيل المثال بدل أن نقدم هدية «شخصية» متلائمة مع ذوق المرسل إليه، بدل ذلك ينتهي بنا الأمر بدافع الكسل وبدافع إلحاح الأمر الواقع، إلى أن نكتب صكًا ونوفر على أنفسنا مشقة البحث عن هدية مناسبة تليق بالشخص وذوقه والوصول إليه باللحظة المناسبة، ولا نختزل «قيمتها» إلى قيمة نقدية). ولهذا فالاقتصاد الاقتصادي اقتصادي باعتباره يسمح بمجرى اقتصاد عملية البناء الرمزي بمحاولته أن يكشف موضوعيًّا الحقيقة الموضوعية للممارسة.

هو تغيير شكل علاقات Alchimie المثال الأكثر دلالة على هذا النوع من الخيمياء الرمزية السيطرة والاستغلال. فتبادل العطاء يمكن أن يقوم بين أشخاص متساوين، ويساهم في تدعيم «التقارب» والتضامن عبر الاتصال الذي يخلقه الرابط الاجتماعي. ولكنه يمكن أن يقوم أيضًا مهرجان) Potlatch بين فاعلين غير متساوين حاليًا أو في مستقبل مقبل، كما يحدث في البوتلاش حيث إنه (إذا صدقنا الذين وصفوه) يؤسس علاقات دائمة للسيطرة (ديني عند الهنود الحمر الرمزية، وهي علاقات سيطرة قائمة على الاتصال وعلى المعرفة والاعتراف (بالمعنى المزدوج للكلمة). وفي مجتمع القبائل تتبادل النساء هدايا يومية صغيرة تنسج علاقات اجتماعية يقوم

عليها أشياء كثيرة مهمة، وخاصة فيما يتعلق بإعادة إنتاج الجماعة، في حين أن الرجال مسؤولون عن العطاءات الكبرى غير العادية.

بين الأفعال العادية والأفعال غير العادية للمبادلة، والتي يعتبر البوتلاش حدها الأقصى، (هنا يتجاوز العطاء إمكانية الرد ويضع المتلقي في موقع الجبر المسيطر عليه). لا يوجد غير خلاف بالدرجة، على الرغم أن العطاء الأكثر مساواة يتضمن احتمالية تأثير السيطرة، فإن العطاء غير المتساوي يتضمن رغم كل شيء، فعلًا بالمبادلة وهو فعل رمزي واعتراف بالمساواة في الإنسانية لا تستمد قيمتها إلا لدى شخص عنده مقولات إدراك تسمح له بإدراك التبادل باعتباره مبادلة وباعتباره مهتمًا في موضوع المبادلة. فهو لا يتسلم الأغلفة والعلب الخاصة باعتبارها عطاءات وتحث على الاعتراف بالجميل، إلا إذا كان معدًا اجتماعيًّا، ومن دون ذلك فإن شيئًا لا يحركه ولا يعتبر نفسه معنيًا بالأمر.

الأعمال الرمزية تفترض دائمًا أعمال معرفة واعتراف، وهي أعمال معرفة من قبل متلقي العطاء. ولكي تقوم المبادلة الرمزية بدورها، من المفترض أن يتمتع الطرفان بمقولات إدراك وتقدير متماثلة. وهذا يصح أيضًا على أعمال السيطرة الرمزية، كما نراها في حالة السيطرة الذكورية(76) تمارس دورها بتواطؤ موضوعي من المسيطر عليهم، وذلك أن قيام مثل هذا الشكل من السيطرة يقتضي أن يكون المسيطر عليه قد طبق على أعمال المسيطر (وعلى السيطرة نفسها) بُنى إدراك هي نفسها التي يستخدمها المسيطر في إنتاج أعماله.

76) P. Bourdieu «La domination masculine», Actes de la recherche en sciences sociales, no. 84, septembre 1990, p. 3-31.

السيطرة الرمزية تقوم على عدم المعرفة، وبالتالي إذن على الاعتراف بمبادئ تتم باسمها ممارسة السيطرة. هذا ينطبق على السيطرة الذكورية، وأيضًا على بعض علاقات العمل، في بعض البلدان، التي تربط صاحب الأرض بالخمَّاس، أي المزارع الذي يزرع الأرض مقابل خمس المحصول أو، حسب وصف ماكس فيبر، الخادم الزراعي (يختلف عن العامل الزراعي). فالزراعة مقابل المحصول لا يمكن أن تجري في مجتمع يجهل ضغوط السوق أو الدولة، إلا إذا كان المزارع قد تحوَّل إلى خادم بمعنى من المعاني. أي قد تمَّ ربطه بعرى ليست عرى القانون. ومن أجل ربطه، ينبغي تكريم علاقة الهيمنة والاستغلال بطريقة تحولها إلى علاقة منزلية متآلفة

مع مجموعة دائمة من الأعمال الخاصة بالتلميح الرمزي (الاهتمام بالابن، زواج البنت، بعض الهدايا... إلخ.)

في المجتمعات الحديثة وفي قلب الاقتصاد الاقتصادي نفسه، نجد أيضًا منطق اقتصاد الثروات الرمزية والخيمياء الذي يحول حقيقة علاقات السيطرة بشيء من الأبوة. والمثل الآخر هو علاقة الابن الأكبر بأخيه الأصغر في بعض المجتمعات التقليدية (أبناء غاسكونيا Gascogne)، ففي مجتمعات تحترم حق الابن الأكبر، يتوجب على الابن الأصغر أن يقبل بالخضوع، وفي غالب الأحوال يمتنع عن الزواج ويصبح حسب قول صلافة أهل بلده «خادم بلا أجر» أو، كما يقول غالبريت Galbraith عن ربة البيت إنها خادمة مقتنعة Crypto-servant، ويحب أولاد أخيه باعتبارهم أولاده (الكل يشجعه على ذلك) وإلاَّ أن يرحل أو يدخل في سلك الجيش (الفرسان les mousquetaires) أو يتوظَّف في سلك الدرك أو توزيع البريد.

إن عملية الاستخدام (هنا للابن الأصغر) الضرورية من أجل تحوير الحقيقة الموضوعية في العلاقة، هي واقع الجماعة تشجعه وتقوم بتعويضه. ومن أجل أن تقوم الخيمياء بوظيفتها، من المفترض، كما هو حال تبادل العطاء، أن تكون مسنودة من كل البنية الاجتماعية، وبالتالي من البنيات العقلية والاستعدادات المنتجة من هذه البنية الاجتماعية. ومن المفترض أيضًا وجود سوق للأفعال الرمزية متطابقة مع البنية، وأيضًا تعويض وأرباح رمزية تترجم غالبًا بأرباح مادية. وفي ذلك نشهد وجود مصلحة بالتنزه عن الغرض، فالذي يحسن العلاقة مع خادمه يتم تعويضه بالقول «إنه رجل شريف، فهو رجل شرف!». غير أن هذه العلاقات تظل ملتبسة ومتقلبة جدًا: والخمَّاس يعرف جيدًا أنه يستطيع ابتزاز معلِّمه، وإذا رحل يزعم أن معلِّمه تحلى بالشرف بقوله: «أنا الذي فعل كذا وكذا...» وفي هذه الفعلة يسقط المعلِّم. وفي الوقت نفسه يعدد المعلم أغلاط الخماس وقصوره عندما تكون معروفة للجميع، لكي يتسنى له طرده. أما إذا بالغ المعلم بغيظه وحاول سحقه نتيجة أن الخماس أخذ بعض الزيتون، فإن حمل المعلم يتقلب عليه ويتحول الموقف لصالح الضعيف. هذه الألعاب المعقدة جدًّا والمرهفة بأعجوبة تدور أمام محكمة الجماعة التي تضع موضع التطبيق مبادئ الإدراك والتخيير مطابقة لمبادئ البشر المعنيين.

الاعتراف

إن أحد آثار العنف الرمزي، هو تحوير علاقات السيطرة والخضوع إلى علاقات حميمة أو إلى سحر خاص يثير الابتهاج العاطفي (كالعلاقة بين charisme وتحويل السلطة إلى أهلية المدير وموظفات المكتب مثلًا)، فالاعتراف بالدَّين يصبح اعترافًا بالجميل وعاطفة دائمة تجاه صاحب الفعل الكريم، ويصل الاعتراف إلى مستوى الحنو والحب كما نراه بشكل خاص في العلاقات بين الأجيال.

تنتج الخيمياء الرمزية، كما وصفتها، لصالح من يقوم بأفعال التلميح والتحوير وصياغة الشكل، رأسمالًا من الاعتراف يسمح له بممارسة تأثيرات رمزية. وهذا ما أسميه الرأسمال أي المفهوم (charisme) الرمزي، معزيًا بذلك معنى أكثر دقة كما كان يسميه ماكس فيبر أهلية الذي استعمله وصفيًّا محضًا وقدمه صراحة في بداية الفصل حول الدين في كتاب (الإدارة والمجتمع، Wirtschaft und Gesellschaft» معادلًا لما أسمته مدرسة دوركهايم المانا (mana). فالرأسمال الرمزي هو خاصية ما أو قوة بدنية أو ثروة أو قيمة حربية، يتلقاها فاعلون اجتماعيون مزودون بمقولات إدراك وتقدير تسمح لهم بالالتقاط والمعرفة، والاعتراف بها، فتصبح فعالة رمزيًّا وقوة سحرية حقيقية: هي خاصية لأنها ترد على «التماسات جماعية»، مكونة اجتماعيًّا، وعلى معتقدات، تقوم بنوع من الفعل عن بعد دون تماس فيزيائي. كأن يُعطى الأمر فيطاع: شيء أشبه بالسحر. لكن هذا ليس إلا استثناء ظاهرًا لقانون حفظ الطاقة الاجتماعية. ولكي يمارس الفعل الرمزي هذا النوع من الفاعلية السحرية ودون هدر للطاقة المرئية، من المفترض أن يكون قد تم إنجاز عمل مسبق، غالبًا غير مرئي،ومنسيّ في كل الأحوال، مستبطن، ينتج لدى من يخضعون لفعل الفرض، الإيعازات والاستعدادات الضرورية، شعورًا يجعلهم يقدمون الطاعة دون أن يطرحوا على أنفسهم مسألة الطاعة. فالعنف الرمزي هو هذا العنف الذي ينتزع واجب الخضوع دون أن يتم الشعور به بصفته خضوعًا، باعتماده على «التماس جماعي» ومعتقدات مرسخة اجتماعيًّا. ومثل نظرية السحر، فإن نظرية العنف الرمزي، تقوم على نظرية الإيمان، أو أفضل، على نظرية إنتاج الإيمان وعلى نظرية إضفاء السمة الاجتماعية الضرورية من أجل إنتاج فاعلين مزودين بخطوط إدراك وتقدير تسمح لهم الإيعازات المسجلة في حالة أو في خطاب، وطاعتها.

إن الإيمان الذي أتحدث عنه ليس إيمانًا صريحًا مطروحًا علانية كما يطرح عادة مقابل عدم الإيمان، بل هو التحام مباشر وخضوع عقائدي لإيعازات في عالم تم وجوده عندما تطابقت البنى العقلية لمن يتلقى الإيعاز، مع البنى المرتبطة بالإيعازات الموجهة. في هذه الحالة، يقال إن الأمر يتم من تلقاء نفسه ولا يمكن عمل شيء آخر. أمام تحدي الشرف قام بفعل ما ينبغي عليه أن يفعله، وما قام به هذه الحالة يقوم به أي رجل شرف حقيقي. وقد قام به على الوجه الأكمل (لأنه يوجد درجات في طريقة تنفيذ الإيعاز). فالذي يرد على الالتماس الجماعي ودون أن يلجأ للحساب، يتم ضبطه تلقائيًا ضمن الإلحاحات المسجلة في حالة معينة، يربح الفضيلة وراحة البال والتبجيل. ويتم الاحتفاء به من قبل الضمير الاجتماعي باعتباره متلازمًا مع الفعل الذي قام به، وكأننا نقول: كان هذا هو الأمر الوحيد المتاح له، لكن كان يمكن أن لا يقوم به.

الخاصية الأخيرة الهامة من الرأسمال الرمزي، هي مشتركة بين كل أعضاء الجماعة باعتباره كيانًا مدركًا في العلاقة بين الخاصيات التي يحوزها الفاعلون، وبين مقولات الإدراك (فوق/تحت، مذكر/مؤنث، كبير/صغير... إلخ). فهذه المقولات، بصفتها تلك، تشكل وتبني المقولات الاجتماعية (من هم فوق ومن هم تحت، الرجال والنساء، الكبار والصغار... إلخ). وتقوم على الإتحاد (التحالف، المعاشرة، الزواج) وعلى التفرقة (تحريم الصلات، نقض الحلف...) وهي ملتصقة بالجماعة وأسماء الجماعة والعائلة والعشيرة والقبيلة، وهي في الوقت نفسه أداة ومحتوى الإستراتيجيات الجماعية تستهدف زيادتها أو الاحتفاظ بها، والإستراتيجيات الفردية التي تسعى للحصول عليها أو الاحتفاظ بها عبر الاندماج بالجماعات التي تملك حيازتها، (في مبادلة العطاء، والمعاشرة والزواج... إلخ). وبالتمييز عن الجماعات التي لا تحوزها أو التي تفقد حيازتها (الإثنيات الموصومة)(77). إن أحد أبعاد الرأسمال الرمزي في المجتمعات ذات التمايزات هو الهوية الإثنية التي تؤلف مع الاسم ولون الجلد، كائنًا مكونًا يؤدي دوره سلبيًا أو إيجابيًا مثل الرأسمال الرمزي.

77) راجع تحليل وظيفة الصالونات لدى بروست في: P. bourdieu, «Le Sens pratique», p. 242-243.

ونتيجة واقع أن بنيات الإدراك والتقدير هي، بالنسبة لما هو أساسي، نتاج اندماج البنيات الموضوعية، فإن بنية توزيع الرأسمال الرمزي تنحو إلى الاحتفاظ باستقرار كبير. والثورات الرمزية تفترض ثورة جذرية في أدوات المعرفة ومقولات الإدراك(78).

78) Cf. P. Bourdieu, Les Règles de l’art, p. 243.

هكذا فإن اقتصاد ما قبل الرأسمالية يقوم أساسًا على نفي ما يُعتبر في المجتمعات الرأسمالية الاقتصاد. وهذا يفترض إضمار عدد من العمليات وتمثيل هذه العمليات. والسمة الثانية المرتبطة بذلك تقوم على تحوير الأعمال الاقتصادية إلى أعمال رمزية، وهو تحوير يتم عمليًّا في مبادلة العطاء على سبيل المثال، حيث يكف العطاء عن كونه شيئًا ماديًّا ويصبح إشارة أو رمزًا خاصًا بإقامة الصلة الاجتماعية. والسمة الثالثة في هذا الشكل الشديد الخصوصية من التداول يتم إنتاجه وتراكمه في شكل خاص من الرأسمال أسميته الرأسمال الرمزي، ومن ميزاته الظهور في علاقة اجتماعية بين الخصائص التي يحوزها فاعل وبين فاعلين آخرين مزودين بمقولات إدراك مناسبة. فالرأسمال الرمزي، نظرًا لكونه مبنيًا وفق مقولات إدراك خاصة، يفترض وجود فاعلين اجتماعيين مبنيين، في عوالم أفكارهم، بشكل يعرفون فيه ما يتم اقتراحه عليهم، ويعترفون به ويؤمنون به أيضًا. وفي حالات معينة يطيعونه ويخضعون له.

الحسابات المحرَّمة

إن بناء الاقتصاد بوصفه اقتصادًا، قد حدث تدريجيًّا في المجتمعات الأوروبية، مترافقًا مع بناء نفي الجُزر الاقتصادية ال -ما قبل الرأسمالية، والتي دامت في محيط اقتصادي تشكل بصفته هذه. وهذه السيرورة توافقت مع بزوغ حقل، ومساحة من اللعب، ومكان من لعب ذي نموذج جديد مبدؤه قانون المصلحة المادية. وفي قلب هذا العالم الاجتماعي تم تشييد مجال بات في داخله قانون هات وخذ، قاعدة صريحة يمكن رفعها علانية وبشكل صلف. على سبيل المثال، إذا كان الأمر متعلقًا بالأعمال فإن قوانين العائلة تصبح جانبية، فإذا كنت قريبي أم لا، أتعامل معك كأي مشتر آخر دون أرجحية أو أفضلية أو استثناء أو إعفاء. أما بالنسبة للقبائل، فإن أخلاق السوق وأخلاق رجل الشرف والكرامة. (Bu niya بو نيَّة) والأعمال تتناقض مع أخلاق النية الصافية فمن غير المعقول مثلًا أن نقرض قريبًا مقابل الفائدة. السوق هو مكان الحسابات والخداع الشيطاني أو الاعتداء الشيطاني على المقدسات. وعلى عكس من كل ما يفرضه اقتصاد الثروة الرمزية، في السوق يتم تسمية الأشياء بأسمائها، فالفائدة اسمها فائدة، والربح اسمع ربح، وهنا ينتهي عمل التلميح الذي يفرض نفسه عند القبائل حتى في السوق، إذ إن علاقات السوق هي في العلاقات الاجتماعية ،(Polanyi ابتداء كما يقول بولانيي) (79) embedded نفسها هنا متبددة ولا تتم التجارة كيفما اتفق ومع أي كان. (فعملية البيع والشراء تجري أمام شهود يضمنون

باختيارهم العملية ويتم اختيارهم من بين الفاعلين يتمتعون بالمعرفة ومشهورين بشرفهم). وقد أخذ منطق السوق استقلاليته تدريجيًّا وانتزعها، بمعنى من المعاني، من العلاقات الاجتماعية المحترمة.

(79 من الواضح أن الكاتب يستعمل كلمة انبداد العربية لكنه يكتبها خطأ بسبب اللفظ وبسبب ضرورة كتابة م بدل النون بجانب الباء في الإملاء الفرنسي. غير أن استعماله السابق لكلمة (أبو نيَّة) العربية جاء مقلوبًا، وقد جرت العادة أن تستعمل القبائل هذه الكلمة للدلالة على النية غير السليمة في حين أنه استعملها دلالة على النية الصافية.

بمعنى هذه السيرورة، يجد الاقتصاد المنزلي نفسه متشكلًا بالاستثناء، وعبر تأثير عكسي، وبهذا قال ماكس فيبر: إننا نمرُّ من مجتمعات تكون فيها الأعمال الاقتصادية مبنية وفق نموذج علاقات القربى، إلى مجتمعات تصبح فيها علاقات القربى نفسها مبنية وفق نموذج العلاقات الاقتصادية. الروح الحسابية التي كانت مكبوتة دائمًا (المنحى الحسابي لا يغيب أبدًا عند القبائل أو عند غيرهم)، لا تلبث أن تتأكد تدريجيًّا تبعًا لتطور الشروط المناسبة لممارستها وتأكيدها على الملأ. إن انبثاق الحقل الاقتصادي يشهد ظهور محيط، يمكن فيه أن يعترف الفاعلون الاجتماعيون، على الملأ بأنهم مهتمون وأن ينتزعوا أنفسهم من الإنكار المصان اجتماعيًّا. ففي ذلك المحيط يمكنهم أن يعقدوا الصفقات وأيضًا أن يتصارحوا بأنهم موجودون للقيام بذلك، أي لكي يسلكوا مسلك المهتم، يحسب، ويربح، ويراكم ويستغل.(80)

(80 يمكن أن نقرأ كتاب Emile Benveniste الجزء الأول وخصوصًا الأوروبية- حول مصطلحات المؤسسات الهندية Le Vocabulaire des institutions indo- européennes (Paris, Minuit, 1969) . كتحليل للمسار الذي من خلاله تبلورت تدريجيًّا المفاهيم الأساسية للفكر الاقتصادي من اللغة ذات المعاني غير الاقتصادية (عائلية، سياسية، دينية، إلخ) التي كانت غارقة فيها (وتعني دية أو بدل rachat من كلمة achat مثل كلمة شراء بالفرنسية). وكما يلاحظ لوكاتش في كتاب التاريخ والوعي الطبقي، ص 266 أن التشكل التدريجي للاقتصاد السياسي كعلم مستقل يتخذ موضوعه الاقتصاد كاقتصاد هو نفسه يمثل بعدًا لمسار استقلالية الحقل الاقتصادي. ويعني ذلك أن هناك شروطًا تاريخية واجتماعية لإمكانية هذا العلم وينبغي التصريح بها وإلا جهلنا حدود «النظرية الخالصة» المزعومة.

ومع إنشاء الاقتصاد وتعميم المبادلة النقدية وروح الحساب، يكف الاقتصاد المنزلي عن تقديم النموذج إلى كل العلاقات الاقتصادية. فالاقتصاد المنزلي الذي يُتَهَدَّد في منطقه الخاص من قبل الاقتصاد السلعي، ينحو أكثر فأكثر إلى تأكيد منطقه الخاص جهارًا أي منطق الحب. وهكذا يمكننا المبالغة في التناقض، على سبيل التوضيح، بين المبادلة الجنسية المنزلية التي ليس لها ثمن، وبين المبادلة الجنسيَّة السلعية التي يتحدد سعرها في السوق صراحة ويتم دفع جزائها في المبادلة النقدية. فنساء المنازل ليس لهن استعمال مادي وثمن (حرمة الحساب والقرض) مستبعدات من التبادل السلعي (فهن حصرًا ذوات وموضوعات عاطفية). وفي المقابل فإن النساء

القابلات للبيع والشراء (الداعرات)، لهن ثمن وهن لسن موضوعًا أو ذاتًا للعاطفة ويبعن جسدهن باعتباره سلعة.(81)

(81) طبقًا لما يورد سيسيل هواجارد وليف فينستاد، عددًا من المومسات يصرحن بأنهن، خلافًا لما هو متوقع، يفضلن دعارة الشارع،، بيع سريع للجسد يسمح بتوفير الطاقة العقلية على دعارة الفندق، التي باعتبارها تحاول تقليد اللقاء الحر بدرجة عالية من التلميح، تقتضي تكلفة أكبر من الوقت وجهود في التمثيل والتلميح: في الحالة الأولى يتعلق الأمر بمقابلات قصيرة وسريعة يمكن للمومسات فيها أن يفكرن في أي شيء آخر ويتصرفن كأشياء، في حين أن مقابلات الفندق، التي تبدو في مظهرها أكثر احترامًا للشخص، تعاش كخبرة تحدث اغترابًا أشد لأنه ينبغي التحدث مع الزبون، وتمثيل الاهتمام به وبما يفعله، وتختفي الحرية في الاغتراب التي تسمح بالتفكير في شيء آخر، لمصلحة علاقة بها إلى حد ما التباس الحب غير مدفوع الثمن. (L. Finstad et C. Hoigard, backstreet, Prostitution, Money and Love, University Park, Pennsylvania University Press, 1992).

الذي يختزل إلى Gary Becker نرى أنه مقابل الاختزالية الاقتصادية على طريقة غاري بيكر حساب اقتصادي ما ينفي بطبيعته الحساب ويتحداه. الوحدة المنزلية تقيم في داخلها منطقًا اقتصاديًّا خاصًّا بها. والأسرة باعتبارها وحدة متماسكة، مهددة بالمنطق الاقتصادي. فهي تجمُّع ذو سمة احتكارية ومحدد بالتملك الخاص لنوع محدد من الثروة (الأرض، الاسم... إلخ). وهي موحدة بالثروة وفي الوقت نفسه مفرقة بها. فمنطق المحيط الاقتصادي يقوم بحقن العائلة، في داخلها، بسوسة الحساب التي تنخر العاطفة.

إن العائلة موحدة بالإرث، لكنها موطن للمنافسة من أجل الإرث وللسلطة على هذا الإرث. وهذه المنافسة تهدد دائمًا بتدمير هذا الرأسمال وتخريب أسس ديمومته، أي الإتحاد والتماسك والاندماج. وبالتالي فهي تفرض سلوكيات تستهدف ديمومة الإرث، وعبر ديمومته ضمان وحدة الوارثين الذين يختلفون بشأنه. لقد أتيحت لي الفرصة سابقًا لكي أبرهن في حالة الجزائر أن تعميم المبادلة النقدية (العملة)، والبناء الجماعي للفكرة «الاقتصادية» عن العمل بصفته عملًا مأجورًا، (في مقابل العمل باعتباره وظيفة أو مهمة تحمل بذاتها غايتها) يفضيان إلى تعميم الاستعدادات الحسابية بتهديدها بعدم توزيع الثروة، وأدوار أخرى تقوم عليها وحدة العائلة. وبسبب هذا الواقع، فإن الروح الحسابية ومنطق السوق في المجتمعات ذات الاختلاف، تنخران روح التضامن وتنحوان إلى اتخاذ القرارات الفردية من الفرد المنتحي جانبًا، بدل القرارات الجماعية لأهل البيت، أو ما يتعلق برب العائلة، وتنحوان أيضًا إلى تحبيذ نمو أسواق منفصلة تتعلق بفئات الأعمار والجنس التي يتكون منها البيت.

من المفترض التذكير هنا بتحليل نظام استراتيجيات إعادة الإنتاج، هذه الإستراتيجيات توجد بأشكال مختلفة وموازين متعددة. ففي كل المجتمعات التي يكون في مبدئها هذا النوع من الرغبة

وطعم العائلة، والبيت، تسعى للديمومة بديمومة وحدتها ضد عوامل Conatus ،بالاستمرار .التفرقة. وعلى وجه الأخص ضد كل عوامل التنافس من أجل الملكية التي تشكل وحدة العائلة باعتبارها شَمْلاً مسلحة بعصبية، (ومؤهلة بذلك لكي تكون نموذجًا مثاليًا لكل الجماعات الموسومة لكي تؤدي دورها بصفتها شملاً على سبيل المثال التآخي ونوادي الفتيات بين الجامعات الأميركية)، فإن العائلة خاضعة لنظامين من القوة متناقضتين؛ فمن جهة قوة الاقتصاد الذي يؤول إلى تناقضات وضغوطات وصراعات كما تناولتها سابقًا، وفي ظروف أخرى، فإنها تفرض المحافظة على بعض التلاحم، ومن جهة أخرى فإن قوى الالتحام المتعلقة بجزء منها بواقع إعادة إنتاج الرأسمال بأشكال متعددة، تعتمد في قسمها الأكبر على إعادة إنتاج الوحدة العائلية.

هذا أمر حقيقي وبوجه خاص، بالنسبة للرأسمال الرمزي والرأسمال الاجتماعي، اللذين لا يمكن إعادة إنتاجهما إلا بإعادة إنتاج الوحدة الاجتماعية الأولية مثل العائلة. هكذا فإن عددًا من العائلات بين القبائل قد قسمت وِحدة الثروات والأدوار، اختارت الاحتفاظ بعدم قسمة الواجهة للمحافظة على الشرف وهيبة العشيرة المتضامنة. وعلى هذا المنوال، يقوم الفاعلون الاقتصاديون في العائلات البرجوازية الكبيرة في المجتمعات الصناعية، وحتى بين أرباب الأعمال الأكثر ابتعادًا عن إعادة إنتاج العائلة، يقومون باعتماد حيِّز مهم في استراتيجيتهم وممارستهم الاقتصادية لإعادة إنتاج الصلات المنزلية الموسعة، التي تعتبر شرطًا في إعادة إنتاج رأسمالهم. فالكبار لهم عائلات كبيرة، (أعتقد أن هذا القانون هو قانون أنثروبولجي عام) لذا فإن مصلحتهم الخاصة تقتضي صيانة علاقات من نموذج العائلة الممتدة (العشيرة). وعبر هذه العلاقات صيانة شكل خاص من تمركز الرأسمال. وبشكل آخر يمكن القول إنه على الرغم من التفسخ الذي تتلقاه العائلة، إلا أنها تظل مسرحًا للتراكم، والاحتفاظ، وإعادة إنتاج مختلف أشكال الرأسمال. إن مثلما برهنت أعمال شوسينان -) المؤرخين يعرفون أن العائلات الكبرى تتجاوز الثورات فالعائلة الممتدة جدًّا تحوز على رأسمال شديد التنوع، .(Chaussinand-Nogaret نوغاريه وغيرها وفي حال امتد التلاحم العائلي، فإن الباقين على قيد الحياة يمكن أن يشتركوا بالتعاضد في إعادة .ترميم الرأسمال الجماعي

إذًا، يوجد في داخل العائلة نفسها جهد في سبيل إعادة إنتاج الوحدة المنزلية واندماجها وهذا الجهد مدعوم من مؤسسات مثل الكنيسة، (من المفترض أن نتحقق ما إذا كان ما يسمى الأخلاق المسيحية -والعلمانية أيضًا- قد وجدت في مبدئها رؤية توحيد العائلة) ومثل الدولة. فهذه الدولة تساهم بتأسيس أو تدعيم هذا النوع من بناء الواقع المتمثل بفكرة العائلة(82) عبر مؤسسات مثل البطاقة العائلية والمساعدات الاجتماعية للعائلة، ومجموعة من أعمال الإيمان الرمزي والمادي التي تترافق غالبًا مع جزاء اقتصادي يؤدي أثره على كل فرد من أفراد العائلة، بأن تكون مصلحته في المحافظة على الوحدة المنزلية. إن تدخل الدولة ليس بسيطًا ويفترض التنقيب فيه وأن يؤخذ بعين الاعتبار التناقض بين القانون المدني والقانون الاجتماعي. فالقانون المدني يعمل غالبًا في اتجاه التقسيم، وقد طرح هذا القانون جملة من المشاكل على أهل بيارنيه (Béarnais) الذين عانوا الأمرين للاحتفاظ بديمومة العائلة القائمة على حق الابن البكر، في (جنوبي فرنسا) حين أن القانون يفرض عليهم القسمة بالتساوي بين الأبناء، وقد اضطروا إلى اختراع كل أنواع الاحتيال في سبيل الالتفاف على القانون والمحافظة على ديمومة المنزل ضد قوى التقسيم التي أدخلها إليهم القانون. في حين أن القانون الاجتماعي يعمل على احترام عدة فئات من العائلات (العائلات الآحادية الأبوين مثلًا) ويتخذ من الجزاء قاعدة كونية له، عبر المساعدات وعبر رؤية خاصة للعائلة يعاملها باعتبارها عائلة «طبيعية».

(82) راجع الفصل الخاص من هذا الكتاب عن «روح العائلة».

يبقى علينا تحليل منطق المبادلات بين الأجيال وهو حالة خاصة من اقتصاد المبادلة الرمزية في داخل العائلة. فالاقتصاديون، في محاولة منهم للأخذ بعين الاعتبار عجز علاقات العقود الخاصة في تأمين عائدات الشيخوخة، (الانتقال من زمن إلى آخر) قاموا ببناء ما أسموه نماذج للأجيال المتداخلة. فقد اعتبروا أن هناك فئتين من الفاعلين هما الشباب والشيوخ. فالشباب في مرحلة زمنية س، يصبحون شيوخًا في مرحلة لاحقة (س+1)، والشيوخ في المرحلة الزمنية الأولى س، يكونون قد ماتوا في المرحلة الثانية نفسها (س+1)؛ وهكذا يتولد جيل جديد. ويتساءل الاقتصاديون كيف يستطيع الشباب تحويل جزء من الثروة التي ينتجونها في زمن شبابهم، لكي يستهلكوها عندما يصبحون شيوخًا؟ وهنا تظهر عبقرية الاقتصاديين في متغيرات فهم يبنون نماذج حاسمة ويجعلونها تدور في .Husserl خيالية بمعنى ما قصده هوسرل للكلمة

الفراغ. وهكذا يقدمون أدوات عظيمة لتحطيم البديهيات ويجبروننا على التشكيك بعدة أشياء نقبلها ضمنًا، حتى عندما نعتقد أن المفارقة كبيرة.

إن الاقتصاديين يستندون على هذا التحليل للعلاقة بين الأجيال، لكي يخرجوا بالقول إن العائلة ضرورة لا غنى عنها، وإن ثباتها في الزمن هو الذي يجعل الشباب أن يراكموها في شبابهم لكي كما يقول) يستخدموها في الشيخوخة، ولأن شباب المرحلة التالية يقبلونها دائمًا. ويعني ذلك إن العملة مؤتمنة دائمًا وتقوم على سلسلة من المعتقدات الدائمة (في مقال جيد Simiand سيمياند عبر الزمن. لكن، ولكي تتناقل المبادلات عبر الأجيال على الرغم من كل شيء، من المفترض أن يتم الاعتراف بمنطق الدين وأن يشكل شعورًا بالفرض أو بالامتنان. لكن العلاقات بين الأجيال هي المحل الأكثر ملاءمة لتحوير الاعتراف بالدين إلى عرفان بالجميل، واحترام الآباء والحب. (والمبادلة تتم هنا وفق منطق العطاء وليس وفق منطق الدين، والقرض بين الآباء والأبناء لا يتضمن تحصيل الفائدة كما أن أجل سداد الدين يبقى غامضًا). في هذه الأيام أصبحت علاقات مهددة بانقطاع المعايشة الذي تفرضه الهجرة بحثًا عن العمل، وبتعميم الروح philia القربي الحسابية (الأنانية بالضرورة)، لذا فإن الدولة أخذت على عاتقها راية الوحدة المنزلية في إدارة المبادلة بين الأجيال. وما مفهوم «مرحلة العمر الثالثة» إلا أحد الاختراعات الجماعية التي سمحت بتحويل إدارة الشيوخ إلى الدولة بعدما كانت من اختصاص العائلة، أو بشكل أدق، استبدلت إدارة المبادلة بين الأجيال في العائلة، إلى مبادلة تكفلها الدولة التي تقوم بإعادة تجميع وهذا مثال آخر عن حالة تقوم فيها الدولة بإيجاد) وإعادة توزيع العائدات المخصصة للشيوخ مخرج لمشكلة حركية free rider).

الصافي والتجاري

أعود إلى اقتصاد الثروة الثقافية، فنجد فيه معظم مواصفات الاقتصاد الما قبل رأسمالية، وأولها نفي السمة الاقتصادية. فانبثاق الحقل الفني أو الحقل الأدبي، يجري تدريجيًّا مع انحلال عالم اقتصادي فيه معايير السوق إما لا مبالية أو سلبية(83). فالقصص الخفيفة المشوقة الأكثر مبيعًا best-seller لم يتم الاعتراف بشرعيتها تلقائيًّا، وربما كان نجاحها التجاري سببًا في إدانتها. وعلى العكس من ذلك، فإن الفنان المنكود، (إنه اختراع تاريخي لم يكن موجودًا على الدوام، وبشكل أقل وجدت فكرة الفنان)، يمكنه أن يفيد من نكده في عصره، علامات اختياره في العصور

اللاحقة. فهذه الرؤية للفن، (التي تفقد من قيمتها حاليًا، بنسبة ما يفقد حقل الإنتاج الثقافي من استقلاليته)، فقد تم اختراعها شيئًا فشيئًا مع فكرة الفنان النقي، ولم تكن لها غاية أخرى غير الفن، ولم تهتم لجزاء السوق والاعتراف الرسمي أو النجاح، نظرًا لكونها نشأت في عالم اجتماعي شديد الخصوصية، وفي جُزَيْرَة داخل محيط من المصالح. وفي هذه الجُزَيْرَة يمكن أن يتحول الفشل الاقتصادي إلى شكل من النجاح أو على الأقل لا يتحول الفشل إلى ضربة قاضية لا براء منها. (هذه إحدى مشاكل الفنانين الذين شاخوا ولم يحصلوا على اعتراف بفنهم، وبات مطلوبًا منهم أن يقتنعوا وأن يقتنعوا بأن فشلهم هو نجاح، وأن لديهم حظوظًا معقولة بالنجاح لأن هناك محيطًا يمكن أن يعترف بهم وتوجد فيه إمكانية النجاح دون بيع الكتب أو دون أن يُقْرأ ما كتب أو أن يتحول أدبه إلى عمل مسرحي ودون... إلخ.)

83) Cf. P. Bourdieu, Les règles de l›art, p. 201.

هكذا يوجد عالم مقلوب، فالجزاء السلبي يصبح جزاء إيجابيًا، وفيه من الطبيعي أن تكون حقيقة الأسعار متنحية دائمًا. وكل اللغة إيحائية، وبالتالي فإن إحدى المشاكل الكبرى التي يواجهها علم الاجتماع هي اختيار الكلمات: فإذا قال مثلًا «منتج» يكون بذلك قد اختزل وأزال خصوصية هذا المجال الإنتاجي، باعتبار أن إنتاجه مختلف عن إنتاج الآخرين. وإذا قال «مبدع» فهو يقع في أدلجة «الإبداع» وأسطورة الفنان الأوحد الخارجة بتعريفها على العلم. فالأيديولوجية هي قوية لدرجة أن تبنِّيها يكفي بتحويل المرء إلى فنان وحصوله على كل أنواع الأرباح الرمزية (عليك أن تكتب في إحدى الصحف: أنا، مبدع، أحتقر علم الاجتماع الاختزالي... إلخ. وتصبح فنانًا أو فيلسوفًا... وهذا أحد الأسباب التي تجعل الصحف أن تطل علينا كل يوم حاملة ضد «إمبراطورية علم الاجتماع» أو «علم الاجتماع المَلِك» أو «أراضي علم الاجتماع»... إلخ. فهذه الإيديولوجية المهنية الشديدة القوة، مسجلة في لغة تنحِّي كلمات الاقتصاد السلعي جانبًا. فتاجر اللوحات يعرف نفسه بأنه مدير معرض. والناشر هو تلميح عن بائع الكتب أو مشتري قوة العمل الأدبية، (في القرن التاسع عشر كان المؤلفون يقارنون أنفسهم بالداعرات). فلاعلاقة بين الناشر الطليعي والكاتب يمكن مقارنتها تمامًا بين القسيس وخادم الكنيسة (سأعرضها لاحقًا). يقول الناشر للكاتب الشاب بعد شهور صعبة: «أنظر إلى فلان فهو لم يتقاض أبدًا أي قرش من حقوق التأليف» والكاتب المسكين يسقط في يده، فهو ليس متأكدًا ما إذا كان مثل فلان، لكنه متأكد أنه على خلاف من فلان قد خَسِىء نتيجة مطالبته بالنقود. وهنا

يمكننا أن نعيد قراءة التربية العاطفية: فالسيد أرنو شخصية متحيرة من شخصيات تجار الفن، فهو نصف فنان ونصف تاجر، يقيم علاقة مع الفنانين نصفها عاطفة ونصفها عمل. وهذه العلاقة من الاستغلال الناعم لا تقوم إلا إذا كان الفنانون ودعاء. فهي علاقات من العنف الرمزي لا تقوم إلا بتواطؤ من الذين يخضعون لها، مثل العلاقات داخل المنزل. فالمستغَلّ يتعاون مع مستغِلِّه .عينه عبر الود والإعجاب به

إن رأسمال الفنان هو رأسمال رمزي، ولا شيء أشبه بصراعات الشرف عند القبائل غير الصراع بين المثقفين. ففي عدد من هذه الصراعات، فإن الموضوع الظاهر، (أن يكون على حق، أن ينتصر لأسبابه)، يخفي مواضيع لها صلة بالشرف، حتى وإن كانت تبدو تافهة (المعارك التي نشأت بشأن نصرة سراييفو، هل كانت سراييفو هي الموضوع حقًا؟) أو أكثرها «جدية» (مثل تفترض إيمان percipi المعارك حول الأولوية). هذا الرأسمال الرمزي من الاعتراف هو حافظة في karl Kraus مثل كارل كروس Duchamp الفاعلين الملتزمين بالحقل. وهذا ما برهنه دوشان مجالات أخرى، حين قام بعمل تجريبي اجتماعي حقيقي. لقد قام بعرض مبولة في متحف ووضع في موضع البداهة أثر إنشاء عملية التقديس نتيجة موقعها المقدس، والشروط الاجتماعية في ذلك الأثر. إن كل الشروط لا تُختزل في الموقع (المتحف) بل كان من المفترض أن يتم الفعل عبره، أي عبر الرسام المعترف به باعتباره رسامًا من قبل الرسامين الآخرين والفاعلين في عالم الفن، أصحاب السلطة في تسمية من هو الرسام. وكان من المفترض أن يتم العرض في متحف يعترف به أنه رسام وله سلطة الاعتراف بفعله باعتباره فعلًا فنيًا. وكان من المفترض أيضًا أن يكون الوسط الفني مستعدًا للاعتراف بهذا النموذج من انتفاء الاعتراف. وتكفي قامت .«Arts incohérents ملاحظة، على العكس، ما حصل لحركة فنية مثل «الفن المبعثر(84) هذه الحركة بواسطة فنانين أنجزوا مجموعة من الأعمال الفنية في أواخر القرن التاسع عشر، أعيدت كما هي في الستينات من هذا القرن على أيدي فنانين منظرين. وبما أن «الانتظار لم يكن موجودًا، أو «أن النفوس لم تكن مهيأة كما Mauss الجماعي» الذي تكلم عنه موس يقال»، لم تؤخذ تلك الحركة على محمل الجد، ويعود ذلك في جزء منه إلى أنهم لم يأخذوا أنفسهم على محمل الجد، ولم يكن باستطاعتهم، نظرًا لمعطيات الحقل، أن يأخذوا ويقدموا أعمالًا فنية ما كان يعتبرونه دون شك مجرد تسلية هواة. يمكننا القول إذن، بعد أثر رجعي، أنظروا

إليهم لقد ابتكروا كل شيء، وهذا صحيح وخطأ في الوقت نفسه. ولهذا السبب ينبغي الكثير من الحذر في معالجة مواضيع الرواد السباقين. إن الشروط الاجتماعية اللازمة لكي يُظْهَر أولئك الفنانون ويظهرون لأنفسهم ما يظهر عمله أمام أعيننا، لم تكن متحققة. وبالتالي فإن عملهم لم يكن قائمًا. وهذا يعني لأن يكون الرسام دوشان Duchamp هو الرسام دوشان، ينبغي أن يكون الحقل قد تشكل بطريقة يمكن معها أن يعمل من الرسام رسامًا.

34) D. Grojnowski, «Une avant-garde sans avancée, les (Arts incohérents), 1882-1889», Actes de la recherche en sciences sociales, no. 40, 1981, p. 73-86.

ينبغي أن نعيد القول بشأن الرأسمال الرمزي للكاتب أو الفنان، وبشأن عبادة اسم المؤلف والأثر السحري للتوقيع، أي كل ما قيل بشأن الرأسمال الرمزي كما يؤدي وظيفته في محيط آخر، فهو يرتكز على الإيمان أي على مقولات من الإدراك، Percipi باعتباره حافظة إحساسات والتقدير تقوم بعملها في الحقل.

إن الفصل بين النجاح الموقت والتكريس الخاص، بتأمينه أرباحًا نوعية من التنزه عن الغرض إلى الذين يخضعون لقواعده، فإن الحقل الفني أو العلمي، يخلف شروط إنشاء (أو انبثاق) مصلحة حقيقية في التنزه عن الغرض (تعادل المصلحة في الكرم في مجتمعات الشرف). إن العالم الفني، باعتباره عالمًا اقتصاديًّا مقلوبًا، يكون «الجنون» المضاد للاقتصاد، «عاقلًا» في بعض العلاقات، لأن التنزه عن الغرض، يكون فيها، معترفًا به وتتم مكافأته.

ضحكة الأساقفة

تخضع المؤسسة الدينية، في جوهرها، للمبادئ التي استخلصتُها من تحليل الاقتصاد ما قبل الرأسمالية. ومثل حالة الاقتصاد المنزلي، فإن هذه المؤسسة هي شكل محوَّر (مع نموذج من التبادل الأخوي). وخاصية مفارقة اقتصاد القربان، والتطوع، والتضحية، تبرز بشكل مرئي بوضوح في حالة الكنيسة الكاثوليكية اليوم. وفي الواقع فإن هذه المؤسسة ذات البعد الاقتصادي المبني على نفي الاقتصاد، تغرق في محيط أصبح في تعميم مبادلة العملة، والبحث عن أقصى الربح، مبدأ أكثرية الممارسات العادية بمعنى أن كل فاعل (متدين أو غير متدين) ينحو إلى تقدير قيمة عمله ووقته بالعملة ولو بشكل ضمني. فخادم الكنيسة أو القوّاس هو رجل اقتصادي un homo economicus أقل أو أكثر كبتًا. فهو يعرف أن وضع الزهور على الهيكل يأخذ منه نصف ساعة من الوقت، وحسب تعرفة خادمة المنزل، فإن هذا الوقت يساوي كذا من المال. لكنه في

الوقت نفسه يشترك في الاحتفال الديني ويرفض مقارنة عمله في الخدمة الدينية مع أي رجل أو امرأة يقومان بخدمات أخرى.

إن هذا النوع من الوعي المزدوج هو بلا شك مشترك بين كل الفاعلين الاجتماعيين الذين يساهمون في الوقت نفسه في مجال اقتصادي معين ومجال آخر مضاد للاقتصادية (يمكن التفكير بالمناضلين وكل «المتطوعين»). وهو في مبدأ نظرة شديدة الصفاء (جزئية) تظهر أثناء الأزمات على من هم مزعزعون، أي على الذين لا يؤمنون بإلحاحات مبالغ بها تعتبرها العقيدة «بديهية». وبهذا الصدد تعتبر مجلة «خط - الوحدة «Trait-d`union» فهي أداة رائعة في التحليل. مجلة أنشأها موظفون مدنيون في الكنيسة في فترة أنشأوا فيها نقابة لمحاولة الحصول على اعتراف مادي مقابل الخدمات الدينية التي يقدمونها، ولم يبق أمامهم غير قول الحقيقة الفظة عن مسلك هو بحقيقته اقتصادي، (كالقول مثلًا عن العاملة التي تنظف الكراسي إنها خادمة من دون أجر)، ويعني ذلك خوض عملية توضيح ضرورية، لكنها بحد ذاتها غرائبية الغموض. إن عملية التموضع Objectivation تُظْهر أن الكنيسة هي أيضًا مؤسسة اقتصادية، لكن هذا التموضع يحمل مخاطر نسيان أن هذه المؤسسة الاقتصادية لا يمكن أن تؤدي وظيفتها مثلما تؤديها، إلا لأنها ليست مؤسسة اقتصادية حقيقية. فهي تنفي نفسها باعتبارها مؤسسة. (كما أن العائلة لا يمكن أن تؤدي وظيفتها إلا لأنها تنفي نفسها عن الخضوع للتعريف الذي يعطيه غاري بيكر عن الوظيفة الاقتصادية).

نجد هنا مشكلة واجهتنا من قبل، يطرحها الجهر بحقيقة المؤسسة (أو الحقل) إذ إن حقيقته هي رفض توضيح هذه الحقيقة. وبشكل أبسط نقول إن التصريح يؤول إلى تدمير شرايينها، عندما يكون منطق المحيط المعلن يقوم على تحريم التصريح. وقد اصطدمت في كل مرة يتبنى فيها الأساقفة لغة التموضع بشأن اقتصاد الكنيسة، كأن يصفوا راعي الأبرشية «بظاهرة العرض والطلب» ويستغرقون بالضحك. «نحن لسنا مؤسسة (ضحك) مثل الآخرين، لا ننتج شيئًا ولا نبيع، أليس كذلك» (مجلس أساقفة باريس). وفي ظروف أخرى يخترعون تلميحًا عجيبًا، ما يدعو للاعتقاد أنهم لا يكذبون بصلافة كما يريد قراء فولتير، بل أن هناك تفاوتًا بين الحقيقة الموضوعية المكبوتة والمجهولة، وبين الحقيقة المعاشة بالسلوك، وأن هذه الحقيقة تربي الفاعلين على حقيقة أخرى تتجدد بالتحليل وتشكل قسمًا من حقيقة السلوك في تعريفه الكامل. إن

حقيقة المؤسسة الدينية هي حقيقتان: الحقيقة الاقتصادية والحقيقة الدينية. وهي تنفي ذلك، لذا ينبغي استعمال كلمتين في وصف أي مسلك مثلما هو الحال عند القبائل: تبشير/تسويق، مؤمن/ زبون، خدمة مقدسة/عمل مأجور... إلخ.؛ والخطاب الديني الذي يترافق مع الممارسة يشكل جزءاً لا ينفصل عن اقتصاد الممارسات باعتباره اقتصاد الثروة الرمزية.

هذا الالتباس هو سمة خاصة في اقتصاد القربان، حيث يتم فيه تحوير المبادلة من نكران الذات إلى نوع من قربان علوي. وفي العديد من المجتمعات لا يقدم الناس على مذبح الآلهة معدنًا خامًا كالذهب مثلًا بل ذهبًا مشغولًا. فالجهد المبذول في تحويل الأشياء من خام إلى أشياء جميلة، تمثال، هو جزء من عمل تلميح في العلاقة الاقتصادية، (وهذا يفسر رفض تذويب تحليلًا شيقًا لتجارة Jacques Gernet التماثيل وتحويلها إلى ذهب). وبهذا الصدد يقدم جاك جيرنيه المقدسات والمعبد البوذي، باعتباره مصرفًا ينفي ذلك ويراكم موارد مقدسة وعطاءات وقرابين قائمة على التطوع والأرباح غير الدينية، مثل الذين يقومون بممارسات ربوية أو ارتزاق (إقراض الحبوب، الرهونات، ضرائب على الطواحين، جباية على الزراعة...)(85). فهذه الموارد التي لا يتم استعمالها في الصيانة أو العبادة والاحتفالات وخدمة الموتى... إلخ. تتراكم في «كنز لا ينفد» ويتوزع شيء منها على المرضى وسكن الفقراء، وهكذا يؤدي المعبد وظيفة موضوعية باعتباره مصرفًا دون أن يدرك ذلك أو أن يفكر هكذا، شرط أن لا يتم التلميح إليه.

85) J. Gernet, Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise des Ve et Xe siècles, Saigon, École française d'Extrême- Orient, 1956.

المؤسسة الدينية هي مؤسسة ذات بعد اقتصادي لا يمكنها أن تعترف به. وهي تؤدي وظيفتها بنفي دائم لهذا البعد الاقتصادي: أقوم بفعل اقتصادي لكني لا أريد معرفة ذلك، وأقوم بتطبيق نموذج كما يمكنني أن أقوله لنفسي وللآخرين بأنه ليس فعلًا اقتصاديًا. ولا يسعني أن أكون ذا صدقية مع الآخرين إلا إذا صدَّقت صدقيتي. فالمؤسسة الدينية، والأعمال الدينية «ليست مؤسسة صناعية أو تجارية بهدف الربح» حسبما تقول «خط - الوحدة»(86) أي مؤسسة مثل الأخريات. ومشكلة معرفة ما إذا كان في ذلك وقاحة أم لا، تختفي تمامًا إذا رأينا أنها تشكل قسمًا من شروط أداء وظيفة المؤسسة الدينية ونجاحها، وأن الفاعلين المتدينين يؤمنون بما يفعلون ولا يقبلون التعريف الاقتصادي البحث عن عملهم ووظيفته. لذا عندما حاولت النقابة العلمانية في الكنيسة، تحديد المهنة التي تمثلها، اصطدمت بالتحديد الضمني لهذه المهنة كما يقدمه أرباب العمل (أي

الأساقفة الذين رفضوا بالطبع أن يكونوا أرباب عمل). فالمهام المقدسة لا يمكن اختزالها إلى رموز اقتصادية واجتماعية صافية، وخادم الكنيسة ليس مهنيًا، فهو يقوم بخدمة دينية. وهنا أيضًا فإن التعريف المثالي الذي يدافع عنه أشراف الكنيسة، يشكل جزءًا من حقيقة الممارسة.

36) Trait-d'union, no. 20, p. 10.

إن هذه اللعبة البنيوية المزدوجة والتعريف الموضوعي للممارسة يُرى في المسلكيات الأكثر طبيعية، وعلى سبيل المثال يوجد قرب سان سولبيس في باريس Saint-Sulpice مؤسسة للحج، وهي في الحقيقة (أي من وجهة نظر موضوعية ومن وجهة نظر أي مراقب يمخر عباب غيوم الخطاب التلميحي)، شركة للسياحة تنفي صفتها باستعمالها تلميحًا دائبًا. فالرحلة إلى إنكلترا هي «اكتشاف الكنائسية découverte de l`ecuménisme» والرحلة إلى فلسطين «على خطى سان بول» والرحلة إلى روسيا «التقاء الأورثوذوكسية»... فالتحوير هو أساسًا لغوي، ولكي نستطيع أن نفعل ما نفعله، علينا أن نقتنع أننا لا نفعله، وعلينا أن نقول إننا نفعل شيئًا آخر غير الذي نقوم بفعله، وعلينا أن نفعله ونقول إننا لا نفعله أي كأننا لم نفعله.

مثال آخر هو «ورشة الكاردينال» المؤسسة المكلفة بإنشاء أبنية المتدينين الفرنسيين ويديرها رجل دين. فهي تستخدم عددًا كبيرًا من المتطوعين ومنهم أساتذة كبار في الحقوق وموظفون تقنيون أحيلوا إلى التقاعد... وهؤلاء يقدمون مجانًا وقتهم وكفاءتهم في المؤسسة. فضلًا عن ذلك تستخدم عددًا محدودًا من الأجراء يؤمنون مهامًا محددة مثل إجراء الحسابات وتنظيم الأمانة وهم كاثوليك وجرى توظيفهم على هذا الأساس دون أن يتم ذلك صراحة. فالإدارة التي تعتبر بمثابة وزارة المالية للكاثوليك ضمت (وقت إجراء التحقيق) ستين متطوعًا من المتقاعدين خصوصًا، وعددًا قليلًا جدًا من رجال الدين، يشاركهم عدد قليل من الأجراء ويحيط بهم العدد الأكبر من المتطوعين. وهذه البنية نجدها في كل مكان في النشر وفي الصحافة ذات اللون الديني... إلخ. وفضلًا عن التطوع والعطاء المجاني للعمل والخدمات، نجد ميزة مركزية في المؤسسة الكاثوليكية، هي الشعور بالعائلة الكبيرة. تجد رجل دين وأحيانًا اثنين يتميزان بثقافة نوعية مرتبطة بتاريخ طويل جماعي أو فردي تهدف إلى معرفة إدارة الكلمات واللغات والعلاقات الاجتماعية التي ينبغي التلميح بها. هذه المؤسسة التعليمية تبقى كاثوليكية، حتى وإن

لم يُعَلَّق على حائطها المسيح مصلوبًا. فيها مسؤول عن فرقة الإنشاد هضم بعمق هذه الاستعدادات الكاثوليكية، يحوز لغة وطريقة خاصة جدًّا في إدارة العلاقات مع الأشخاص.

في المؤسسة الدينية، تقوم علاقات الإنتاج بوظيفتها حسب نموذج العلاقات العائلية: التعامل مع الآخرين باعتبارهم أخوة، تنحية البعد الاقتصادي في العلاقة. والمؤسسات الدينية تعمل بشكل دائم عمليًّا ورمزيًا في الوقت نفسه على تلميح العلاقات الاجتماعية ومن ضمنها علاقات الاستغلال (مثل العائلة)، وتحويرها إلى علاقات أبوية روحية أو علاقات تبادل ديني عبر منطق التطوع. فمن جهة المأجورين والفاعلين الدينيين المنفذين (الذين ينظفون الكنيسة ويخدمون الهيكل) هناك عمل مجاني (قربان يقدم طواعية بالوقت والمال)(87). فالاستغلال مقنَّع، وفي النقاشات بين الأساقفة والفاعلين النقابيين، يلعب الأولون بشكل ثابت على الالتباس في المهام المقدسة ويحاولون إقناع الآخرين بأن الأفعال المقدسة هي تقديس، وأن الأعمال الدينية هي غاية بحد ذاتها، وأن من يقوم بها يكسب حسنة القيام بها، وهذا إطار الغاية التي ليس بعدها غاية.

(87) المرجع السابق.

إن أداء منطق التطوع والاستغلال الذي يسمح به، يجري بسهولة عبر الالتباس الموضوعي في المهام المقدسة، فأن تجرّ عربة أحد المشلولين في الحج، تكون قد قمت بفعل حسنة غايته تتوقف هنا وتستحق من أجله الثواب في الآخرة، لكنه في الوقت نفسه عو عمل تقني يفترض أن يقوم به ممرض يتلقى أجرًا مقابله. وصيانة أماكن العبادة، هل هي عمل تقني أم روحي؟ إن وظيفة الفاعلين ليست أقل التباسًا، فخادم الكنيسة يقوم بتحضير الاحتفال الديني وصيانة أماكن العبادة... فهو يشترك بمختلف الاحتفالات، وعمله هو عمل طقوسي، (حتى وإن لم يكن مقدسًا) ومجلة «خط - الوحدة»(88) تتحدث عن «غاية دينية للعمل».

(88) المرجع السابق **no. 21, p. 1.**

عندما يقوم الموظفون المدنيون بوظائف غير دينية مثل الهاتف، الأمانة، الحسابات، يرفعون مطالبهم ويصطدمون باتجاه من الأساقفة يعتبر أن المهمة التي يقومون بها هي امتياز وواجب مقدس (التطوع تقوم به المرأة عادة وهي عرضة لعدم وضوح مقارنة عملها بالأجر. والطاقم الديني المذكر يستند على أشكال معهودة من قسمة العمل بين الجنسين لكي يتمكنوا من فرض خدمات مجانية).

هكذا نجد مؤسسات (تعليمية، طبية، خدماتية... إلخ.) تعمل وفق منطق التطوع والقربان ... ولها أسبقية معتبرة في المنافسة الاقتصادية، غير أن هذه المؤسسات الاقتصادية موضوعيًا لا يمكنها أن تفيد من التسهيلات إلا إذا أنتجت بشكل دائم شروط تجاهل أبعادها الاقتصادية، أي بقدر ما يظل الفاعلون يعتقدون ويعملون كي يعتقد الآخرون أن أعمالهم ليس لها أي عاقبة اقتصادية.

عندها نفهم كم هو جوهري، من وجهة نظر منهجية، تلافي الفصل بين الوظائف الاقتصادية والوظائف الدينية، أي البعد الاقتصادي الخاص بالممارسة والترميز الذي يجعل إتمام الوظيفة الاقتصادية ممكنًا. فالخطاب ليس شيئًا زائدًا (كما يتم الاعتقاد عندما نتكلم عن «الأيديولوجية»). بل هو جزء من الاقتصاد نفسه. وإذا أردنا أن نجري كشف حساب صحيحًا، علينا أن نأخذه في الحسبان إضافة إلى جهود أخرى تبدو ظاهرًا أنها مضيعة للوقت في عمل التلميح. فالعمل الديني يشتمل على بذل طاقة كبيرة بهدف تبني النشاط ذي البعد الاقتصادي باعتباره مهمة مقدسة. وينبغي قبول تضييع الوقت في بذل الجهد، والمعاناة أيضًا، لكي نقتنع (ونعمل على إقناع الآخرين) بأننا نفعل شيئًا آخر غير الذي نفعله. إننا نفقد طاقة، لكن قانون حفظ الطاقة يبقى كاملًا، فما نفقده يعاد اكتسابه في مجال آخر.

ما ينطبق على المدنيين ينطبق بدرجة أقل على رجال الدين. فهم يعملون دائمًا وفق منطق الخيبة الذاتية self-deception. غير أن الحديث عن تخييب الذات يمكن أن يعمل على الاعتقاد أن كل فاعل هو وحده مسؤول عن كذبه على نفسه. وفي الحقيقة فإن عمل تخييب الذات هو عمل جماعي مدعوم بمجموعة من المؤسسات الاجتماعية المساعدة، أولها وأشدها قوة اللغة باعتبارها وسيلة تعبير، وأيضًا مبدأ بنيان يؤدي وظيفته بدعم من فريق يجد نفسه فيها: إن سوء النية الجماعية مسجلة في موضوعية اللغة (التلميح، الصياغات والطقوس وعبارات المخاطبة الأدبية). وعبادة التقنية الاجتماعية في إدارة كاثوليكية للتبادل والعلاقات الاجتماعية (كل التقاليد التنظيمية على سبيل المثال). وأيضًا في الجسم، والسيماء، والمقاربة، والحديث... إلخ. فهي تتقوى دائمًا بمنطق اقتصاد الثروة الرمزية الذي يشجع ويكافئ هذه الازدواجية البنيوية. على سبيل المثال إن منطق العلاقات «الأخوية» مسجل في الاستعدادات الاجتماعية المشرعة وأيضًا في التقاليد والأمكنة، وهناك مجموعة من المجلات تسمى «الحوار» وهي تدخل إلى الحوار

بواسطة متخصصين بالحوار يمكنهم محاورة كل الناس على اختلافهم الشديد، ومخاطبة كل اللغات الأشد اختلافًا، وفضلًا عن ذلك يوجد أمكنة للالتقاء... إلخ.

أخيرًا، كنت قد رسمت سابقًا(89) صورة أولية عن تحليل اقتصاد الثروة العامة والحقل البيروقراطي والدولة باعتبارها أمكنة لنفي الاقتصاد (من المهم التذكير بأن الكنيسة قامت طويلًا بوظائف خاصة بالدولة والفائدة العامة أو خدمة القطاع العام، وأنها حققت أول مركزة للرأسمال العام لغايات عامة. التعليم، الإشفاء، رعاية الأيتام... إلخ. وهذا يفسر أنها دخلت في منافسة حامية جدًّا مع الدولة وقت ما وضعت الدولة نفسها في الميدان «الاجتماعي» في القرن التاسع عشر). إن نظام «العام»، و«الشيء العمومي»، تَشَكَّلَ تاريخيًّا عبر ولادة حقل، أصبحت فيه أعمال الفائدة العمومية، والخدمة العامة، ممكنة ومعروفة ومعترفًا بها ويتم تشجيعها ومكافأتها. لكن يبقى أن الحقل البيروقراطي لم ينجح أبدًا في أن يحصل من الفاعلين فيه على التضحية الكاملة مثلما حصلت عليه العائلة (أو الكنيسة)، وأن خدمة مصالح الدولة ما زالت عرضة دائمة للمنافسة مع خدمة المصالح الشخصية والعائلية. وينبغي أن يذكر القانون العام «أن الإدارة لا تقدم هدايا مجانية». وبسبب ذلك فإن أي عمل إداري يفيد منه فرد مخصوص يعتبر مشبوهًا أو غير شرعي.

(89) «انظر في هذا الكتاب: «احتكار الاحتكار..» و «اقتصاد الثروات الرمزية».

يبقى لي أن أستخلص مبادئ المنطق التي تشترك بها مجمل المجالات التي طرقتها سريعًا.

إن اقتصاد الثروة الرمزية يقوم على الكبت أو حظر المصلحة الاقتصادية (بالمعنى الحصري للكلمة). وبالتالي الحقيقة الاقتصادية، أي السعر ينبغي أن يظل مخفيًّا سلبًا أو إيجابًا أو أن يبقى غامضًا. إن اقتصاد الثروة الرمزية هو اقتصاد دون قيد أو تحديد، يقوم على تحريم التوضيح (تحريم يجعله التحليل بطبيعته عرضة للظهور باعتباره حسابيًا يهتم بممارسات تُعَرِّف عن نفسها أنها مضادة للحساب والفائدة).

نتيجة واقع هذا الكبت، فإن استراتيجيات الممارسة الخاصة باقتصاد الثروة الرمزية هي دائمًا ملتبسة وذات وجهين وتظهر أنها متناقضة، (مثلًا أن الثروة لها ثمن وهي «بدون ثمن»). فهذه الازدواجية للحقيقة المتناقضة الوجهين سواء في الممارسة أو في الخطاب (التلميح)، لا ينبغي في نوع من التناقض الجدلي) التفكير فيها باعتبارها ازدواجية، أو رياء، بل باعتبارها نفيًا يؤمن

تواجد المتناقضات (يمكن أن نأخذها بالحسبان عبر مجاز التناغم الموسيقي: (d`Aufhebung تبشير/تسويق، مؤمن/زبون، إنتاج/إبداع... إلخ.)

إن عمل النفي، والكبت، لا يمكن أن ينجح إلا جماعيًا وقيامه على تناغم سيماء الذين يقومون به. وبعبارة بسيطة، يقوم على اتفاق غير مقصود ومتفق عليه دون بحث بين استعدادات الفاعلين المعنيين مباشرة أو غير مباشرة. فاقتصاد المبادلة الرمزية لا يقوم على منطق الفعل العقلاني أو المعرفة العامة Common Knowledge) أنا أعرف أنك تعرف أنني أعرف بأنك سترد الذي يفضي إلى التفكير بأن الأفعال الأكثر تميزًا في هذا الاقتصاد، هي متناقضة أو (لي مستحيلة، بل يقوم على عدم المعرفة المعممة (هكذا فعلت، هكذا أُعددت، لا أريد معرفة إذا كنت تعرف ولا أريد معرفة ما إذا كنتُ أعرف، ولا أريد معرفة ما إذا كنت سترد لي العطاء). العمل الجماعي في الكبت ليس ممكنًا إلا إذا كان الفاعلون مُعَدِّين من مقولات الإدراك والتقدير نفسها. فلكي تؤدي العلاقة ذات الوجهين بين الابن البكر والابن الأصغر، وظيفتها الدائمة، ينبغي أن يجتمع فيها (مثل مجتمع بيارنيه الغابر) خضوع الابن الأصغر وتفانيه في سبيل المصلحة الذرية، (روح العائلة)، وكذلك كرم البكر وشفافيته باعتبارهما مبدأ الاهتمام والعناية تجاه أخيه. وأن يكون أيضًا لدى كل الآخرين، في العائلة وخارجها استعدادات مماثلة تجعل السلوك المطابق حميدًا تتم مكافأته رمزيًّا.

إن هذه الاستعدادات المشتركة، والمعتقدات التي تقيمها، هي نتيجة عملية إضفاء سمة اجتماعية مماثلة أو شبيهة، تفضي إلى تجسيد بنيات سوق معممة من الثروة الرمزية في شكل بُنى معرفية متوافقة مع البنية الاجتماعية للسوق. إن العنف الرمزي يستند على اتفاق بين البنى المكوِّنة لسيماء المستغَلِّين، وبين بنية علاقات الاستغلال التي تطبق عليهم. فالمستغَلّ يرى المستغِلّ عبر مقولات أنتجتها علاقات السيطرة، التي هي نتيجة ذلك مطابقة لمصلحة المستغِلّ.

لذا فإن اقتصاد الثروة الرمزية يقوم على الإيمان. وإعادة إنتاج هذا الاقتصاد أو أزمته تجد مبدأها في إعادة إنتاج الإيمان أو أزمته. أي في ديمومة، أو قطيعة الاتفاق بين البنية العقلية (مقولات الإدراك والتقدير، ونظام الخيارات)، وبين البنية الموضوعية. غير أن القطيعة لا تحدث بمجرد وعي بسيط، وتحوّل الاستعدادات لا يتم دون تحول مسبق أو مواكب للبنى الموضوعية حيث أُنتجت هذه الاستعدادات، وبقاؤها يعتمد على استمرارية البنى.

ملحق

حول اقتصاد الكنيسة

في المبتدأ الصورة ظاهرة: مؤسسة مكلَّفة بتأمين راحة النفوس. أو بدرجة أعلى من المَوْضَعة حسب ماكس فيبر نقول: جسم (كهنوتي) يمسك باحتكار التحريك الشرعي لثروة الخلاص. وتحت هذا العنوان يستثمر سلطة روحية خالصة، تمارس أثرها الرسمي ex officio على قاعدة من الصفقات الدائمة كما ينتظر العلمانيون. تستند الكنيسة على مبادئ من الرؤية (استعدادات مكوّنة للإيمان) التي أنشأت قسمًا منها، لكي توجه التمثيلات أو الممارسات بتدعيمها، أو بتحويل المبادئ لصالح استقلاليتها النسبية بالنسبة لما يطلبه العلمانيون.

غير أن الكنيسة هي أيضًا مؤسسة ذات بعد اقتصادي، جديرة بتأمين ديمومتها باستنادها على مختلف أنواع الموارد. وهنا أيضًا يوجد صورة رسمية ظاهرة. فالكنيسة تعيش من القرابين أو من عطاءات مقابل خدماتها الدينية، (هبات العبادة) ومن عائدات ثرواتها (ثروة الكنيسة). إن الحقيقة هي أعقد كثيرًا من ذلك: فالسلطة الزمنية للكنيسة تستند أيضًا على مراقبة مراكز يمكن أن تدين بوجودها للمنطق الاقتصادي العادي، (عندما تكون مرتبطة بمؤسسات اقتصادية دينية بحتة مثل شركات الحج، أو بمؤسسات ذات أبعاد دينية مثل الصحافة الكاثوليكية) أو تدين إلى مساعدة الدولة مثل مراكز التعليم.

هل يجهل أصحاب المصلحة الأساسيون» حقيقة القاعدة الاقتصادية للكنيسة مثلما يشهد هذا» التصريح النموذجي «طالما أن الدولة لا تمنح الكنيسة شيئًا، فإن المؤمنين ينفقون على الكنيسة عبر القربان»(90) والعجيب أن التحول العميق في القاعدة الاقتصادية للكنيسة، يعبر عن نفسه في أن مسؤولي المؤسسة كانوا في السابق ينفونها أو يخفونها عندما كانت هدفًا رئيسيًا لنقد المعاديين لرجال الدين.

90) Radioscopie de l'Église en France, 1980, les 30 dossiers du services d'information de l'épiscopat pour le voyage de Jean-Paul II, Paris, Bayard Press, 1980, p. 27.

نتيجة لهذا التحول، يمكننا أن نقيس سطوة الكنيسة بالوقوف على التحقيق حول المؤمنين بإحصاء الوظائف التي تدين بوجودها Boulard وكثافة ممارستهم، مثلما قام به كبير الكهنة بولار للكنيسة والإيمان المسيحي، هذه الوظائف التي تزول مع زوال الكنيسة (أي صناعة الشموع

والمسابح والصور وكذلك منشآت التعليم الديني والصحافة الطائفية). والمقياس الثاني ملائم جدًّا: إذ إن كل شيء يشير إلى أننا نتجه نحو كنيسة بدون مؤمنين في مجموع الوظائف التي تمسك بها الكنيسة بإمساكها بمبدأ قوتها (دون فصل بين السياسي والديني أو حسب لغة الكهنة «مهمة رسولية»).

التغيير في الأسس الاقتصادية لوجود الكنيسة، الذي حدث شيئًا فشيئًا جعل الصفقة الرمزية الصافية مع العلمانيين (والسلطة الرمزية التي يمارسها الوعظ وراحة النفوس) تحتل الموقع الثاني في صالح الصفقة مع الدولة التي أمنت قاعدة السلطة الزمنية للكنيسة عبر ممارسة سلطتها على الوظائف التي تمولها الدولة وعبر الفاعلين المفترض أن يكونوا مسيحيين (كاثوليك) لكي يحتلوا الوظائف التي تقوم الكنيسة بمراقبتها.

إن السيطرة التي تقوم بها الكنيسة على مجمل المراكز (التعليم في المنشآت الكاثوليكية أو أي حارس مسبح متقاعد مع منشأة دينية أو موظف في مشفى ديني... إلخ.). وعلى الرغم من عدم إلحاحها على أن تكون ممارستهم وانتماءاتهم دينية معلنة، فهي تعزي الوظائف بالأفضلية إلى أعضاء في الطائفة الكاثوليكية وتحض الذين يشغلونها أو الذين يأملون إشغالها، على الاستمرار بكاثوليكيتهم؛ وهكذا تؤمن الكنيسة سيطرتها على نوع من زبائن الدولة، وبذا تؤمن ريعًا من الربح المادي وفي كل الأحوال رمزيًّا. (دون أن تحتاج إلى تأمين ملكية مباشرة من منشآت ذات أبعاد اقتصادية).

في هذا الواقع تظهر الكنيسة متوافقة مع صورة التنزه عن الغرض والتواضع بما يتوافق مع مهمتها المعلنة. وعبر نوع من قلب الغاية والوسيلة، فإن الدفاع عن التعليم الخاص يظهر كما لو أنه دفاع عن وسائل لا غنى عنها في إنجاز الوظيفة الروحية (رعوية، رسولية) التي تقوم بها الكنيسة، في حين أنها تستهدف أولاً تأمين الوظائف للكنيسة والمواقع «الكاثوليكية»، وهي شرط أساسي في استمراريتها، ونشاط التعليم هو المبرِّر[(91)].

(91) التقارب الذي يقام به في الغالب بين الكنيسة والحزب (الحزب الشيوعي بالأخص) يجد أساسًا له في هذا التشابه البنيوي والوظيفي. فالحزب مثله مثل الكنيسة ينبغي أن يحفظ سيطرته على المواقع التي يمتلكها (في الجمعيات التمثيلية المختلفة والمحليات وكل المنظمات المكافحة رياضية وتعليمية... إلخ) لكي يكون قادرًا على الاحتفاظ بسيطرته على الأشخاص الذين يحتلونها.

[7]
نقد وجهة النظر التعليمية

سأحاول تجميع ردودي بشأن الملاحظات التي وُجِّهت إليَّ حول ثلاثة موضوعات(92). وأبدأ ووجهة نظر scholastic view؛ Austin أولاً بتحليل ما أسمِّيه النظرة التعليمية، آخذًا بتعبير أوستن .وأطرح السؤال على ما يحمله تفكيرنا باعتباره ناتجًا عن مجال أكاديمي skholé التعليم

(92) هذا النص تسجيل للمحاضرة النهائية المقدمة في ملتقى حول Geschmack, Strategien, Praktiker Sinn المنعقد .ببرلين من 23024 أكتوبر 1989 في جامعة Freie

وفيما بعد سأحاول تقديم بعض المؤشرات على المشكلة الخاصة التي يطرحها فهم الممارسة .التي تجعل من علم الإنسان مهمة صعبة

وفي النهاية أطرح مشكلة العلاقة بين العقل والتاريخ، إذ إن علم الاجتماع يهدِّم فيما يبدو أسس العقل، وبالتالي أسسه الخاصة. لكن هل يستطيع تأسيس خطاب عقلاني أو حتى أن يقدِّم في العقل؟ Realpolitik تقنيات تسمح بخوض سياسة في العقل أو سياسة واقعية

اللعب بجدية

النظرة التعليمية» هي تعبير استخدمه أوستن بصورة عابرة في كتابه «الحس والحساسية» وعنه يعطي مثلًا: إن الاستخدام الخاص باللغة، بدل أن يؤدي إلى فهم أو Sense and Sensibilia» إثارة معنى كلمة متلائمة مباشرة مع الظرف، تقوم باحصاء وتفحص كل معاني الكلمة المحتملة دون عودة إلى الظرف المعني. فهذا المثال البالغ الدلالة يحيط بجوهر النظرة التعليمية. ويعني الأمر نظرة خاصة جدًّا بشأن العالَم الاجتماعي واللغة أو أي موضوع فكري آخر تتيحه ظروف كلمة مدرسة مشتقة من كلمة) والتسلية، التي تشكل المدرسة شكلًا خاصًا منها Skholé التعليم باعتبارها حالة مشرَّعة للتسلية بالمطالعة. إن تبنّي هذه النظرة التعليمية يمنح صاحبه (skholé ضمنًا حق دخول تفرضه كل الحقول العلمية. فاستعداد «التحييد» (بمعنى ما يقصده هوسرل) يتضمن تعليق أي أطروحة وجود وأي قصد عملي، وهي شرط (على الأقل على المستوى نفسه من امتلاك كفاءة خاصة) دخول المتحف والأعمال الفنية، وهي كذلك شرط التمرين التعليمي .باعتباره لعبة مجانية وتجربة عقلية تحمل في ذاتها غايتها

بل وحتى عبارته skholé من المفترض أن تؤخذ على محمل الجد أفكار أفلاطون حول العلم اللعب بجدية». فوجهة النظر التعليمية» spoudaios paizein الشهيرة التي طالما تم التعليق عليها لا تنفصل عن الظروف التعليمية والظروف المتشكلة اجتماعيًّا، وفيها يمكن أن نتحدى أو نجهل باللعب جديًا، (spoudazein) والمزاح، وبين أن نكون جديين (paizein) الخيار المشترك بين اللعب وأن نأخذ على محمل الجد أمور اللعب، وأن نهتم جديًّا بمشاكل يجهلها سلبًا أو إيجابًا الناس الجديون الذين ينشغلون بها فعليًّا.

هو أمرؤ حالته تسمح له أن academicus, l`homo scholasticus الرجل المتعلم أو الأكاديمي يلعب بجدية، لأن هذه الحالة (أو الدولة) تؤمن له الوسائل أي الوقت المتحرر من ضرورات الحياة والكفاءة التي أمنَّها التدريب الخاص في قاعدة التعليم، وأخيرًا بشكل خاص استعداد (بصفته تلبية وموهبة) للاستثمار وأن يستثمر نفسه في رهانات لا طائل منها، على الأقل في نظر الناس الجديين الذين يحيقون بالعالَم التعليمي. فالناس الجديون هم مثل كاليكلس Calliclés بعدما طلب من سقراط إذا كان جادًا أو مازحًا، لفت نظره إلى أن الألعاب الجدية في الفلسفة تحمل مخاطر إبعاد الذين يتعاطون فيها، عن كل ما يأخذه الجديون على محمل الجد، مثله هو بعدما تجاوز سن الشباب.

ينبغي، للدخول في هذه العوالم التي تنتج أفكارًا وأقاويل متحررة من الضغوط ومن حدود وينبغي أيضًا توافر الاستعداد للعب بألعاب (skholé) الظروف التاريخية، ينبغي توافر الوقت للتعلم باعتبار أن التلبية والموهبة تطرحان ،(skholé) مجانية يتم اكتسابها وتدعيمها في ظروف التعليم مشاكل غيبية من أجل الاستمتاع بحلها، وليس لأنها مطروحة غالبًا بإلحاح وبضرورات الحياة. فمعالجة اللغة لا تطرح هنا باعتبارها أداة بل باعتبارها موضوعًا للتأمل والتذوق والتحليل... إلخ.

هكذا فإن الفلاسفة وعلماء الاجتماع وكل من يمتهنون التفكير في العالم، هم الافتراضات المسبقة المسجلة في وجهة النظر التعليمية ويجهلون أكثر من غيرهم ما يمكن أن يوقظ الفلاسفة من النوم التعليمي بما أسميه بجمع الكلمات، العقيدة المعرفية doxa épistémique: افتراضاتهم المسبقة عن تفكيرهم (doxa العقيدة) ،فالمفكرون يتركون، في حالة غير مُفَكَّر فيها أي يتركون، دون تفكير، الشروط الاجتماعية لوجهة النظر التعليمية، وكذلك الاستعدادات

المعمَّمة غير الواعية لموضوعات غير واعية تم تحصيلها عبر تجربة مدرسية أو تعليمية مسجَّلة غالبًا في استكمال التجربة الأصلية (البرجوازية) بعيدًا عن العالم وعن إلحاح الضرورة.

خلافًا لمحامي أفلاطون وطبيب سيكوريل(93)، يتوفر لدينا الوقت كل الوقت، وعدم اضطرارنا الانشغال بضروريات الحياة، -هذه الضروريات لها علاقة بالإمكانات الاقتصادية نتيجة تقدير الوقت بالمال- وتوافر الضروريات بات ممكنًا نتيجة مجموعة شروط اقتصادية واجتماعية ووجود مخزون من وقت الفراغ هو عبارة عن موارد اقتصادية متراكمة (التراكم الأولي من الرأسمال السياسي، ظهر -حسب ماكس فيبر- مع الأعيان عندما كانوا يملكون موارد كافية تكفل لهم الاستغناء عن العمل وتأمين معيشتهم، أو يسمح لهم بأن يحل محلهم أشخاص آخرون).

(93) Aaron v. Cicourel, «Habitus and the Development of Emergence of Practical Reasoning». المقدم للملتقى نفسه ببرلين.

ما هي ضرورة الإشارة للشروط الاقتصادية والاجتماعية للوضع التعليمي؟ إن الأمر لا يتعلق بالشجب والإدانة للترفيه عن النفس إذا أمكنني القول، كما أنني بذلك لا أطلق الأحكام، فالمنطق الذي وضعت نفسي فيه ليس منطق إدانة وتشهير سياسي، بل هو منطق استفسار معرفي وهذا الاستفسار هو أساسي لأنه ينصب على المعرفة نفسها وعلى épistémologique، منهجي الأحكام المسبقة المسجلة باعتبارها مستخلصة من العالم ومن أفعال في هذا العالم تدعو للتفكير. ما ينبغي معرفته هو مدى تشويه تفكيرنا من التجريد والخلاصات التي تجعل تفكيرنا ممكنًا، وبالتالي تصيب محتوى ما تفكر به.

وهكذا على سبيل المثال، إذا كان كل ما ينتجه الحقل من الإنتاج الثقافي شرطه من الاحتمالية هذا النوع من تعليق الغايات الخارجية (نراه على سبيل المثال في استعمالات اللغة وخاصة الألسنية، حين نستخدم اللغة ليس للتعبير عن شيء معين بل لكي نتساءل حول اللغة). فإذا كان ذلك صحيحًا، وإذا كان صحيحًا أيضًا أننا نعيش في مجال من المجانية ومن النهاية من دون غاية، ألا يعني ذلك أن عدم فهمنا الجمالية يصبح عندها مفهومًا؟ على هذا القول حاولت الرد على جول فولمان(94) Jules Vuillemin بأنه توجد مسائل لا تطرحها على الجمالية، لأن الشروط الاجتماعية في إمكانية تفكيرنا، هي أيضًا من وضع الجمالية، ولأننا ننسى أن نعيد النظر بكل الفرضيات المسبقة غير النظرية عن الجمالية، في كل موضوعة جمالية...

(94) Jules Vuillemin, «Réflexion sur raison et jugement de gout». مقدم للملتقى نفسه ببرلين.

النظرية من وجهة نظر نظرية

من الممكن أن يطرح علي سؤال عن اهتمامي بالفلسفة، في حين أنني عالم اجتماع، وأجيب بأن اهتمامي هنا هو بالطبع شيء من الاحتفاء بأصدقائي الفلاسفة الذين جاؤوا لمناقشة أعمالي. غير أنني أجد نفسي مضطرًّا لذلك نظرًا إلى اعتقادي أن مساءلة طبيعة النظرة العلمية تشكل جزءًا من العمل العلمي. فالمساءلة فرضت نفسها علي، دون أي نية، لدي بالتأمل التجريدي في عدد من ظروف البحث، حيث كان ينبغي أن أفكر في نمط المعرفة العلمية لكي أفهم استراتيجيتي وأدواتي. وهكذا بدا لي أن النظرة التعليمية تعرّض موضوعها للتدمير الخالص، أو أن تغرق في تصنع صاف عندما تطبق نظرتها على نفسها، دون تفكير نقدي في الممارسة التي هي نتاج رؤية أخرى مختلفة، باعتبار أنها توظف نمطًا في التفكير يفترض إزاحة ضرورة الممارسة جانبًا وتضع موضوعها أدوات تفكير مبنية ضد منطق الممارسة مثل نظرية الألعاب ونظرية الاحتمالات... إلخ. إن العالِم الذي لا يعرف تعريفه باعتباره عالمًا، أي «من وجهة نظر تعليمية»، يتعرض إلى أن يضع في رأسه فاعلين لرؤيته التعليمية الخاصة، وأن يحيل إلى موضوعه ما ينتمي بطريقة مريبة إلى نمط المعرفة.

هذا الخطأ المعرفي -الذاتي épistémocentrique شائع جدًا، نجده مثلًا عند شومسكي Chomsky الذي يعمل كما لو كان المتلقون متخصصين بقواعد النحو، والنحو هو نتاج نموذجي لوجهة النظر التعليمية. ويمكننا القول استنادًا إلى فيجوتسكي Vigotsky إن التعليم هو ما يسمح بالانتقال من الجدارة الابتدائية في اللغة إلى الجدارة الثانوية والارتقاء من وراء الخطاب في الممارسة إلى الخطاب. والمغالطة التعليمية scholastic fallacy تقوم بوضع ما وراء الخطاب في مبدأ الخطاب وما وراء الممارسة في مبدأ الممارسات. هذا ما يفعله شومسكي أو ليفي شتراوس أيضًا بلعبهما على اختلاف معاني كلمة قاعدة régle، هذه المعاني التي علمنا فيتجانستين Wittgenstein أن نميز بينها.

إذا كنت في الدراسة التي قمت بها عن القربى في بيارنيه (جنوبي فرنسا) أو عند القبائل، كنت مقودًا للتفكير في الممارسة العائلية باعتبارها موجهة باستراتيجيات قبل أن تكون مقادة ومدارة بواسطة قواعد، فإن تفكيري هذا لم يكن يحكمه الحفاظ على شرف الفلسفة بل لكي أعقلنه على وجه أفضل، (مستعينًا بتحليل نظري من فيتجنشتين) والكلام على استراتيجيات قبل القواعد،

يعني بناء الموضوع بشكل آخر وبالتالي مساءلة المعلومات بطريقة أخرى وتحليل ممارستها بشكل مختلف. وعلى سبيل المثال، بدل أن أكتفي بتسجيل المصاهرة الخاصة في شجرة العائلة عبر علاقة القربى الواحدة بين الزوجين، توجَّب على تجميع كل المعلومات في كل زواج، (وهي متعددة) التي أخذها الفاعلون في الحسبان بشكل واع أو غير واع في استراتيجياتهم، مثل فرق السن بين الزوجين أو فرق «الثروة» المادية أو الرمزية بين العائلتين... إلخ.

ولخوض هذه العملية بتغيير جذري للرؤية، ينبغي تبني وجهة نظرية بشأن وجهة النظر النظرية الأخرى واستخلاص تبعاتها النظرية والمنهجية من واقع أن عالم الاثنيات ليس في مواجهة مسلكيات يلاحظها ويحللها، من موقع فاعل منخرط في الفعل يرمي بثقله في اللعبة والرهانات. فهو ليس أمام هذه الحالة أو تلك من الزيجات المسجلة في شجراته العائلية، مثل رب العائلة الذي يبغي تزويج ابنته وتزويجها على أفضل وجه. فهو يضع جانبًا (دون أن يدري) كل المصالح والرهانات العملية. وبالنسبة لعالم الاثنيات هذا الأمر بديهي إذ إن وضعه باعتباره غريبًا، يكفي لأن يقف على الحياد وأن ينتقل إلى وجهة نظر نظرية بحتة. أما بالنسبة للعالِم الاجتماعي فإن الأمر مختلف. ويمكنه أن ينسى الفرق الذي يفصل الفائدة التي يمكن أن يجلبها إلى النظام التعليمي باعتباره عالمًا يسعى إلى فهم الأشياء، وباعتباره يحمل نظرة «مجردة» بشأن أداء آليات التصفية التفاضلية حسب الرأسمال الثقافي الموروث، فينسى الفرق بين تلك الفائدة والفائدة التي يجلبها إلى النظام نفسه عندما يعني الأمر رب عائلة قلقًا على مستقبل أولاده. فالمفاهيم الاستراتيجية العائلية، أو المصلحة (على سبيل المثال المصلحة في الإفادة القصوى من الربح المادي أو الرمزي الذي يجلبه الزواج). فهذه المصلحة تفرض نفسها على التفكير عندما نفكر باعتبارنا فاعلين يفعلون في مجالات، يمر فيها جوهر سيرورة التراكم، أو تبديد الرأسمال الاقتصادي والرمزي، عبر المبادلة العائلية.

شرط أن نقوم a fortiori ينطبق هذا أيضًا على المعتقدات والطقوس. وبمعنى ما، بالأحرى باخضاع وجهة النظر النظرية للنقد النظري باعتبارها وجهة نظر غير عملية تقوم على تحييد المصالح والرهانات العملية، وبقليل من الحظ يمكننا أن نزيل غموض منطقها الخاص. فالفعل هو في الحقيقة تمرين algébre، الطقوسي الذي تضعه الأنثروبولوجيا في جهة حساب الجبر رياضي (إن الالتفات من اليمين إلى اليسار أو من اليسار إلى اليمين، يدفع معه حركة الكتف

الأيسر أو الكنف الأيمن) أو رقص يخضع إلى المنطق العملي، أي أنه منسجم حتى حد معين (بعدها يكف عن كونه «عمليًّا») وموجه باتجاه غايات عملية، أي نحو تحقيق الأماني ورغبات .(الحياة أو الموت)... إلخ

وهنا أيضًا نجد الاختلاف النظري الذي يحمله التفكير النظري في وجهة النظر النظرية ووجهة النظر العملية، أي في الفرق الجوهري الذي يفصلهما، نجده ليس تأمليًّا محضًا. فهو يترافق مع تغيير عميق في عمليات ممارسة البحث ويقدم فوائد علمية ملموسة. وعلى سبيل المثال نجد أنفسنا مدفوعين للاهتمام ببعض ملامح الممارسة الطقوسية التي تنحو المنطقية البنيوية لاستبعادها، أو لمعالجتها بغير اهتمام، باعتبارها من غير دلالة في أسطورة حساب الجبر. مثل الالتباس أو الوقائع المتعددة الدلالات، الضعيفة التحديد، أو غير المحددة... دون الحديث عن التناقضات الجزئية أو الضبابية التي تحرك كل النظام وتجعله لينًا ومنفتحًا. وبالمختصر كل ما يجعل النظام «عمليًّا» وبالتالي مهيئًا للإجابة بأقل كلفة ممكنة على ضروريات الوجود .والممارسة (وبشكل خاص البحث المنطقي)

scholastic ينبغي هنا دفع التحليل وتنقيب الأخطاء العلمية التي تنهمر من المغالطة التعليمية على علم الاجتماع وأيضًا على علم الأثنيات. مثلما نطلب على سبيل المثال من الذين fallacy نبحث فيهم أن يكونوا هم علماء اجتماع أنفسهم نتيجة عدم مساءلة الأسئلة أو أنكى من ذلك عدم مساءلة الظروف التي دفعت السائل إلى طرح أسئلة بمتعة وحظ نأيا به عن بديهيات العقيدة (وطرح أسئلة من نوع: كم يوجد طبقة اجتماعية حسب رأيك؟) وأدهى من ذلك طرح أسئلة يمكن الإجابة عنها بنعم أو لا، دون أن تكون هذه الأسئلة مطروحة، أو، يمكن أن يطرحها الذين نسألهم (لأنها ليست حقيقية ينتجونها أنفسهم) إلا إذا كانوا معدين ومؤهلين، في شروط وجودهم، لتبني «وجهة نظر تعليمية» بشأن العالَم الاجتماعي (مثل كل المسائل النظرية السياسية) وبشأن ممارستهم الخاصة. وينبغي أيضًا إزالة الغبار عن كل الآثار غير الملحوظة التي يثيرها مجرد استخدام أدوات التفكير باعتبارها لا تنفصل عن «الظروف التعليمية»، مثل وسائل التسجيل الكهربائية والكتابة... إلخ، أو أدوات «النمذجة» مثل شجرة العائلة واللوحات والصور... إلخ. فبأداء عملها تعيد إنتاج الفرضيات المسبقة المسجلة في شروط بنائهم الاجتماعية، مثل عدم .الاهتمام بالوقت والضرورة الموقتة أو المنطق المجاني وحيادية الغايات العملية

الشهير إن الجهل بكل ما تؤدي إليه «وجهة النظر Ryle باختصار أقول مستعيدًا عنوان رايل التعليمية» يؤول إلى خطأ معرفي -منهجي فادح في مادة علوم الإنسان، ويقوم هذا الخطأ بوضع «عالِم في الآلة» ورؤية كل الفاعلين الاجتماعيين على صورة هذا العالِم (أي عالِم يحلل الممارسة وليس عالمًا فاعلًا) أو بشكل أدق، أن يضع نماذج يتوجب عليه بناؤها لعقلنة الممارسة في وعي الفاعلين، وأن يعمل كما لو كان البناء الذي يتوجب على العالم أن ينتجه لكي يفهم الممارسة، هو المبدأ المحدِّد للممارسة. فالحاسب العقلاني الذي يحمله أصحاب نظرية فعل ويضعونه في مبدأ المسلكيات الإنسانية ليس أقل عبثية من ملاك ،Rational Action Theory العقل رجل الفضاء الحصيف الذي عزا إليه بعض المفكرين، الذين ما زالوا ما قبل angelus rector الفلك نيوتن، حركة الكواكب المنتظمة.

إن «وضع العالِم في الآلة» يعني التعرض للسقوط، وبلا مبالاة تقريبًا، في الغائية الثقافوية، (مثل الأمثلة السابقة) أو في الآلية، أو كما هو الأمر لدى الأقل تماسكًا، في الحيرة بين جانب وآخر. في الواقع يمكنني أن أبرهن إذا تسنى لي الوقت، أن نظرية صحيحة في الممارسة تخرج وتمحو الخيار المتضمن فيها، الذي تناوله جاك بوفريس(95) palinodie عن هذه القافية أي تفسير الأشياء بمسبباتها وتفسيرها بالعلل والرغبات. سأعطي مثلًا: إن عبارة Bouveresse «النبالة تقتضي» تبين في غموضها الظاهر المنطق الخاص بالاستعداد: فسيماء النبيل تقود (بالمعنى المزدوج للكلمة) ممارسته وأفكاره بالقوة «ليس لي حياله شيء»، لكنه دون أن يعرِّض نفسه لضغط تلقائي، يقود فعله على صورة الضرورة المنطقية فيقول: («لا أقدر أن أفعل شيئًا آخر»، أو «لا يوجد سبيل آخر»)، وفي ذلك لا يفرض على نفسه تطبيق قاعدة أو أن يخضع لحكم من نوع الحساب العقلاني. وهذا ما يدفعني للتفكير بأن فهم المنطق الخاص بالممارسة التي تكون الاستعدادات في مبدئها، يفترض التخلي عن التمييز الدهري بين التفسير بالعلل والتفسير بالأسباب.

(95) Jacques Bouveresse, «La force de la règle». مقدم للملتقى نفسه ببرلين.

الامتياز في الكوني

هكذا عندما نحاول تطبيق طريقة تفكيرنا، المألوفة دون البحث فيها، نعرِّض موضوعنا لتشويه أساسي يمكن أن يصل إلى حد تدميره التام من غير أن تتم ملاحظة ذلك. ويحدث الأمر نفسه

(anachronisme خارج الزمان) ،عندما نقوم بتطبيق مفاهيم من خارج شروط صلاحيتها التاريخية ادعاء» Kant أو صلاحيتها الاجتماعية (الإثنو-ذاتية الطبقية). فهذه المفاهيم تبدو كما يقول كانط كي نكون) بالصلاحية الكونية» لأنها أُنتجت في شروط خاصة لا نفهم خاصيتها. فكيف لا نرى أن اللعب المنزه عن عدم (Jules Vuillemin أكثر كانطيين من كانط ومن صديقنا ويمين الحساسية، والتمرين الخالص لملكة الإحساس، أو باختصار استخدام ما يثير فيه الحساسية، كيف لا نرى أن كل ذلك يفترض شروطًا تاريخية واجتماعية في إمكانيته وأن المتعة الجمالية، هذه المتعة الخالصة (التي يفترض أن يتمتع بها كل إنسان) هي امتياز لكل الذين وجدوا منفذًا على شروط يتشكل فيها الاستعداد «الخالص» إلى ما لا نهاية؟

ماذا نفعل عندما نتحدث على سبيل المثال عن «الجمالية الشعبية» أو عندما نريد بكل قوة أن نقرض «الشعب» ثقافة شعبية لا يأبه بها؟ فأن نعفي أنفسنا من أثر الشروط الاجتماعية وأثر الفائدة العملية عندما نحمل حكمًا جماليًا خالصًا، نكون ببساطة قد كَوْنَنَّا الحالة الخاصة التي نضع أنفسنا فيها، أو بكلام أكثر فظاظة، نكون قد منحنا كل الناس وبطريقة نظرية بحتة ولا واعية، الامتياز الاقتصادي والاجتماعي باعتباره شرط وجهة النظر الجمالية الخالصة (ومنحنا بشكل خاص الفلاح العجوز القادر على تذوق، مثلنا نحن، جمال الطبيعة التي أثارها فيلمان، وكذلك .مبتدعو موسيقى الراب التي يحتفي بها بعض علماء الجمال)

إن غالبية الأعمال الإنسانية التي تعودنا على اعتبارها كونية (الحقوق، العلوم، الفن، الأخلاق، الأديان... إلخ.) لا تنفصل عن وجهة النظر التعليمية والشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تجعلها ممكنة وليس فيها شيء كوني. إن تلك الأعمال تتوالد في محيطات اجتماعية شديدة الخصوصية هي حقول إنتاج ثقافية (الحقل القانوني، الحقل العلمي، الحقل الفني، الحقل الفلسفي... إلخ.) وفيها ينشط فاعلون لديهم قاسم مشترك هو امتياز الكفاح من أجل احتكار الكوني والمساهمة بذلك قليلًا أو كثيرًا، بتقدم حقائق وقيم يُنظر إليها في كل برهة باعتبارها .كونية أو حتى أبدية

إنني مستعد لقبول أن جمالية كانط هي حقيقية، لكن فقط باعتبارها من علم الظواهر أي أن ،skholé في التجربة الجمالية لكل الرجال والنساء الذين أنتجهم التعليم phénoménologie تجربة الجمال التي يصفها كانط بدقة كان لها شروط إمكانيتها الاقتصادية والاجتماعية التي

يجهلها كانط، وأن الإمكانية الأنثروبولوجية التي يرسم كانط تحليلًا لها لا يمكن أن تصبح حقًّا كونية إلا إذا كانت الشروط الاقتصادية والاجتماعية موزعة كونيًا. إن شرط الكوننة الحقيقية لهذه الإمكانية (النظرية) الكونية، هو إذن كوننة حقيقية للشروط الاقتصادية والاجتماعية أي التعليم skholé وفيه احتكار البعض يتعارض مع القِلّة السعيدة happy few باحتكار الكوني.

ولكي أعاود الإلحاح، حتى وإن بدَوْت ثقيلًا (من السهل أن يكون المرء خفيفًا في هذه الأمور) أقول إن الحاضر datum الذي ينطلق منه بحث علم الاجتماع ليس هو الطاقة الكونية للإحاطة بالجمال، بل هو شعور بعدم الفهم واللامبالاة يشعر به الذين حرموا من الاستعداد والمهارة الجمالية، أمام بعض الأشياء المنصَّبة باعتبارها جميلة. إن التذكير بالشروط الاجتماعية لإمكانية هذا الحكم الذي يدعي الصلاحية الكونية، يؤدي إلى تقصير ادعاءاته في الكونية وفي الوقت نفسه تقصير التحليل الكانطي: يمكننا أن نعزو إلى نقد ملكة إطلاق الحكم صلاحية محدودة باعتبارها تحليل ظواهر -منهجية في تجربة عاشها عدد من الناس المثقفين في بعض المجتمعات التاريخية (هذه التجربة يمكن أن نصف نشأتها بدقة). غير أنه يمكنني القول إن الكوننة غير الواعية للحالة الخاصة التي يقوم بها التحليل الكانطي، (متجاهلًا خاصية شروط إمكانياتها الاجتماعية، أو متجاهلًا تقصيرها لكي نكون كانطيين إلى أبعد حد) تؤثر في تشكيل تجربة خاصة من العمل الفني (أو من العالم مع فكرة «الجمال الطبيعي») في قاعدة كونية لكل تجربة «جمالية» ممكنة، أي تشريع ضمني لشكل خاص من التجربة وبذا تشريع الذين حالفهم الحظ بالانخراط في هذه التجربة.

ما يصح على التجربة الجمالية الخالصة يصح على كل الإمكانات الأنثروبولوجية، إذ لا يوجد ما يمنعنا أن نفكر فيها باعتبارها (بالقوة) كونية، مثل قابلية القيام بتحليل منطقي معقد، أو القدرة على تمام فعل أخلاقي دقيق جدًا. وعلى الرغم من ذلك فإن القابلية والقدرة تبقيان امتيازًا وحكرًا على البعض لأن هذه الإمكانات الأنثروبولوجية لا تجد إنجازها التام إلا في بعض الشروط الاقتصادية والاجتماعية، وعلى العكس من ذلك تكون في شروط اقتصادية واجتماعية أخرى شبه ملغية أو معدومة.

يعني ذلك أننا لا نستطيع إدانة شروط الوجود غير الإنسانية التي فرضت على العمال والكادحين، بشكل خاص في غيتو الولايات المتحدة وغيرها، وفي الوقت نفسه نعزو إلى من

يعيشون هذه الظروف طاقة إنسانية متوافرة الاكتمال وخاصة بشأن الاستعدادات المجانية والمنزهة عن الغرض الملتصقة صراحة أو إضمارًا بمفاهيم مثل «الثقافة» أو «الجمالية». إن السعي المحمود لإعادة الاعتبار (ألهمني دون شك منذ زمن طويل عندما حاولت أن أبين أن التصوير الآلي الذي تنتجه الطبقات الشعبية، تخضع إلى مبادئ ضمنية، وبالتالي لها مبرراتها في الوجود وضرورتها الخاصة، غير أن هذا لا يسمح فيها بالحديث عن الجماليات)، فالسعي إذن ليس له بحد ذاته ضمانة للفهم، بل من الممكن أن يفقد غايته تمامًا. ومن الممكن أن نفهم مثلًا أن لابوف Labov تحمل من الحقائق يحاول البرهان على أن اللغة في الغيتو الأسود الأميركي، غير أن لغة هؤلاء، Harvard اللاهوتية شفافية تضاهي خطاب التلميح عند طلاب جامعة هارفرد الطلاب تفتح كل الأبواب لا سيما أبواب جامعة هارفرد في حين أن الإبداع اللغوي الأكثر إدهاشًا الذي يقوم به السود، يبقى عديم القيمة في السوق التعليمية وفي كل الظروف الاجتماعية من هذا النوع. أعتقد أن هناك طرقًا، مريحة في نهاية الأمر تعمد إلى احترام الشعب بسجنه في المكان الموجود فيه أو بتشويهه أكثر، إذا أمكننا القول، عن طريق الاعتقاد إن ظروفه هي نتيجة اختيار حر أو إنها اكتمالية قصوى. إن عبادة الثقافة الشعبية (وأنموذجها التاريخي هو البروليتاريا) هي على المستوى عينه مع العنصرية essentialisme بالحقيقة شكل من أشكال النزعة الجوهرية الطبقية التي تختزل الممارسة الشعبية إلى الوحشية. بالأحرى إن عبادة الثقافة الشعبية هي غالبًا مجرد قلب النظرة العنصرية رأسًا على عقب، وإذا كانت تجني بعض الفوائد من تدمير اللياقة باعتزاز وفخر، إلا أنها تترك في الواقع كل شيء على حاله: بعض الناس يتمتعون بثقافة مثقفة حقيقة، ويقدرون على هضم محاولة تغييرها، والآخرون يعيشون بثقافتهم التي يقررها أخصامهم والاعتراف بها خيالي. فالجمالية الشعبوية هي أيضًا أثر من الآثار الأقل توقعًا عنينا به الانحياز التعليمي، Scholastic bias إذ إن هذا التعليم يحاول في ذلك أن يُكَوْنِنَها صراحة من وجهة نظر تعليمية دون أن تترافق هذه الكوننة مطلقًا بالرغبة في كوننة الشروط التي تسمح بتحقيق وجهة النظر هذه.

هكذا ينبغي التسليم بأن ما يدعو للتفكير بأن بعض الاستعدادات الأساسية تجاه العالَم (مثل الاستعدادات الجمالية أو العلمية... إلخ.) وتجاه الواقع وتجاه صناعة العالم Worldmaking، تشكل إمكانية أنثروبولوجية كونية، إلا أن هذه الاحتمالية لا تجد تحقيقها بغير بعض الشروط ابتداء من

العلم باعتباره مسافة تؤمن كفاية الحاجة والضرورة، وكذلك التعليم المدرسي وكل الإنتاج المتراكم من العلم والخبرة السابقة التي تسمح بحفظ الإنتاج وانتقاله. وهذه الشروط موزعة وحتى المجتمعات Tobriand بشكل غير متساو حسب الحضارات، ابتداء من جُزر توبريوند الصناعية وفي داخل هذه المجتمعات نفسها وحسب الاستعدادات في المجال الاجتماعي. فهذه الأشياء الشديدة البساطة هي في غاية الأهمية، ومن المفيد أن نعيد التذكير بالظروف التعليمية بشكل خاص أي بالظروف التي تسمح لبعض الناس أن يتقاربوا بنسيان الافتراضات المسبقة المسجلة في امتيازهم المشترك. وهذه الملاحظة البسيطة تقود إلى برنامج أخلاقي أو سياسي هو نفسه بسيط للغاية، إذ لا يمكننا التخلص من الخيار الشعبوي ومن الخيار الرجعي باعتبارهما شكلين من النزعة الجوهرية ينحوان إلى تكريس الأمر الواقع، إلا من خلال عملنا على كوننة الشروط التي تسمح بدخول الكون.

الضرورة المنطقية والقيد الاجتماعي

لكي نقدم محتوى ملموسًا ودقيقًا لهذا الشعار الذي يتمتع بميزة واضحة ودقيقة، وأن نتحصن في مواجهة النظرتين المتواجهتين الشعبويتين، ينبغي إعادة الاعتبار إلى تحليل النشأة والبنية الخاصة في هذه العوالم الشديدة الخصوصية، التي تحيط بما هو كوني وما أسميه الحقول. والحقيقة أعتقد أن العقل له تاريخ اجتماعي يتعايش مع تاريخ عوالم جزئية حيث تتشكل شيئًا فشيئًا الشروط الاجتماعية لنمو العقل. فالعقل هو تاريخي في كل جوانبه، دون أن يعني ذلك أنه متناسب مع التاريخ، فتاريخ العقل هو تاريخ مخصوص من نشأة تلك المحيطات الاجتماعية الخاصة التي تتمتع بشروط من إمكانات التعليم وأساسها تأمين المسافة التعليمية بالنسبة للحاجة والضرورة الاقتصادية وتمنح شروطًا ملائمة لنمو شكل خاص من التبادل الاجتماعي، والمنافسة إذا لم نقل الصراع الذي لابد منه من أجل نمو بعض الاحتمالات الأنثروبولوجية.

ولكي يسهل الفهم، أقول إنه عندما تكون هذه المحيطات ملائمة لنمو العقل، فإن الرغبة فيها تتطلب أن يكون في تلك المحيطات أسباب، وإن العمل على تعزيز هذه المحيطات يتطلب تعزيز كما يقول كانط، والتي ينبغي «pathologique الحجج والبراهين والتفنيد أي «المحركات المرضية تحويلها إلى دوافع منطقية لكي يتم الاعتراف بها أي لكي تكون فعالة رمزيًا. إن هذه المحيطات الاجتماعية تتشابه في بعض جوانبها مع أي محيط آخر مثل السلطة والاحتكار والمصالح

والأنانية والصراعات... إلخ. لكنها في جوانب أخرى تتميز عن غيرها وتختلف وتنفرد إذا لم نقل إنها بمثابة معجزة، إذ إن القواعد المفروضة ضمنًا أو صراحة في الصراع والمنافسة تأخذ شكلًا تكون فيه حتى الغرائز الأكثر «مرضية» مضطرة أن تغرق في القوالب والقنوات الاجتماعية وأن تنكفئ أمام إجراءات وعمليات مضبوطة وخصوصًا في مادة النقاش والمجابهة وإطاعة منافع متطابقة مع ما ندعوه في كل برهة من التاريخ، العقل.

إن الحقل العلمي، هذا المحيط التعليمي الذي تكون فيه الضغوطات الأكثر فظاظة في العالم العادي، معلقة، هو مكان نشأة شكل جديد من الحاجة والقيود أو شرعية مخصوصة إذا أردنا أن Bouveresse فهذه القيود المنطقية التي حاول جاك بوفريس Eigengesetzlichkeit ،القول يستخلص خصوصيتها، تأخذ شكل الضغوطات الاجتماعية (والعكس بالعكس) وهي مسجلة في الأدمغة بشكل من الاستعدادات مكتسبة من ميادين المدينة العلمية. وهي أيضًا مسجلة في موضوعية الحقل العلمي بشكل مؤسسات مثل إجراءات النقاش والتفنيد والحوار المضبوط. وقد تكون مسجلة في أنواع الجزاء السلبية أو الإيجابية التي تفرض على الإنتاج الفردي حقلًا يؤدي عمله بصفته سوقًا من نوع شديد الخصوصية، إذ أنه في نهاية الأمر ليس لدى كل منتج من زبائن سوى منافسيه أي قضاته الأشد قساوة.

إن هذا القول يعني أن ليس هناك ضرورة للتحرر من النسبية بتسجيل (في اللغة وليس في Jurgen الوعي) شكل متجدد من الوهم الخالص في بنية العقل الكونية. إن يورجن هابرماس وفي مبادئ) يتوقف في منتصف الطريق في مجهوده للبحث في العلوم الاجتماعية Habermas التي نذرت لها Historiciste عن وسيلة للخروج من الحلقة التأريخية (بشكل خاص Grice غريس العلوم الاجتماعية نفسها. فلم يكن مضطرًا للاستعانة بما وراء التاريخ ولا تقديم التضحية للوهم الأفلاطوني الذي يتواجد بأشكال مختلفة وفي كل الحقول، من أجل إعادة الاعتبار إلى خالصية الأبحاث (الهندسية، الفنية،... إلخ.) المنتجة في حقول العلماء. فهذه الخالصية المتحققة عبر تجربة الضغوط أو بالأحرى عبر الرقابة الخارجية أو الداخلية التي يقوم بها الحقل على كل من يملك الاستعداد لإنتاجه، ويفرض مقولة («لا أحد يدخل علينا...»). فإذا دفعنا الاختزال التأريخي إلى حده الأقصى، ينبغي أن نبحث عن أصل العقل ليس في «الملكة» الإنسانية أي في طبيعته،

بل في تاريخ العوالم الاجتماعية الجزئية الفريدة حيث يكافح الفاعلون لاحتكار الكوني باسم الدعوة الكونية.

إن تحليلًا واقعيًّا لأداء وظيفة حقول الإنتاج الثقافية، هو أبعد من أن يقود إلى النسبوية ويدعو المضادة للعقل والمضادة للعلم، ويحمل من أخلاقية الحوار nihilisme إلى تجاوز خيار العدمية العقلاني ما يجعله يقترح سياسة واقعية حقيقية للعقل. أعتقد بالفعل أنه لا يمكن أن ننتظر تقدم العقل (سوى في حالة الإيمان بالمعجزات) إلا بعمل سياسي موجه عقلانيًّا نحو الدفاع عن الشروط الاجتماعية التي تسمح، بحرية العقل، وبتحريك دائم لكل منتجي الثقافة من أجل الدفاع عن القواعد المؤسساتية للنشاط الثقافي عبر تدخلات متواضعة مستمرة. إن أي مشروع لتطوير الروح الإنسانية، بنسيانه التجذير التاريخي للعقل، يعتمد فقط على قوة العقل وحدها وعلى الوعظ العقلاني في تقدم قضايا العقل، وإذا لم يناد بالصراع السياسي من أجل تسليح العقل والحرية بأدوات سياسية خاصة باعتبارها شرط تحقيقهما في التاريخ، يبقى أسيرًا للوهم التعليمي.

[8]

تأسيس مفارق الأخلاق

إن نقطة الانطلاق متاحة للتأمل في الأخلاق. الوجود المصدَّق عليه كونيًّا، استراتيجيات من الدرجة الثانية في الماورائيات الخطابية والماورائيات العملية، وفيها يستهدف الفاعلون إنتاج مظاهر متطابقة مع القاعدة الكونية (سواء بالفعل أو بالنية) حتى عندما تكون ممارستهم متناقضة مع هذه القاعدة، أو حين لا يكون مبدؤها الإطاعة الخالصة للقاعدة(96). فهذه الاستراتيجيات «ننصاع بواسطتها للقاعدة» وبشكل خاص «بوضعها في أشكال» أي عندما نتظاهر باحترام القاعدة حتى عند انتهاكها، ما يتضمن الاعتراف بالقانون الأساسي للجماعة أي يقول Mauss تقول القبائل «كل قاعدة ولها باب» ومارسيل موس) القانون الذي يتطلب احترامه والأحرى الاعتراف بالقانون الأساسي الذي يفترض («إن المحرمات وضعت من أجل اختراقها أن نتظاهر باحترام القاعدة وبمعنى ما لا يوجد عمل أكثر ورعًا من وجهة نظر الجماعة، من «الأكاذيب الورعة» و«النفاق الورع». فإذا لم تؤذ هذه الأكاذيب أحدًا تكون مقبولة بسهولة لأنها تتضمن إعلانًا صريحًا باحترام قاعدة الجماعة أي المبدأ الكوني القاطع (نظرًا إلى أنه قابل للتطبيق على كل أعضاء الجماعة) باعتباره عنصرًا في تكوين وجود الجماعة. إن استراتيجيات الشهادة الرسمية التي يُظْهِرُ عبرها الفاعلون تبجيلهم للاعتقاد الرسمي الذي تؤمن به الجماعة (مثلما يعلن الأب القبائلي عند تزويج ابنه من ابنة عمه بأن رغبته هي «لصيانة العرض»، أو مثلما يفعل قاضي المحكمة العليا عندما يخفض من جزاء الجرم على حساب مبادئ القانون الصارمة، بتبرير قراره نتيجة اعتبارات طارئة... إلخ). فهذه الاستراتيجيات من إضفاء السمة الكونية تعطي للجماعة ما تطلبه قبل كل شيء، أي التصريح العلني بتبجيل الجماعة والتمثيل الذي تدعو لتقديمه تلقائيًّا.

(96) بـ (لوكارنو)، «From the Twilight of Probability» هذا النص هو تسجيل للمحاضرة المقدمة في ملتقى حول مايو 1991.
انظ «Towards a Policy of Morality in Politics» in W.R. Shea et Spadafora (éd.) Canton, Mass science History Publications, 1992, p. 146-151.

إن التمثيل (العقلي) الذي تكونه الجماعة عن نفسها، لا يمكن أن يدوم إلا بعمل دؤوب من التمثيل (المسرحي) ومن أجله ينتج الفاعلون ويعيدون الإنتاج، يقدم ولو على الأقل بالخيال،

ظاهر التطابق مع الحقيقة المثالية للجماعة أي مثاليتها عن الحقيقة. فهذا العمل يفرض نفسه بإلحاح خاص على الذين يفوضون بالتعبير عن الجماعة والناطقين باسمها، والرسميين. فهؤلاء هم أول من يحق له الإخلاص، في حياتهم العامة والخاصة، بالتبجيل الرسمي للمثالية الجمعية. فالجماعات لا تعترف حق الاعتراف إلا بالذين يظهرون علنًا أنهم يعترفون بها. والجزاء بالفضيحة لا بد أن يقضي على الناطق باسمها الذي يخون ولا يقدم فعلًا للجماعة ما يقتضي منه الاعتراف بالجماعة.

هكذا تكافئ الجماعات كونيًّا المسلكيات التي تعتبرها كونية، في الواقع، أو، على الأقل كما في نيتها، وبالتالي تطابقها مع الفضيلة. وتكنُّ الجماعات تقديرًا خاصًّا لمن يحتفي، احتفاء حقيقيًّا أو صوريًّا بمثالية التنزه عن الغرض وإلحاق الأنا بنحن، وبالتضحية بالمصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة، هذه التضحية التي تحدد بدقة الانتقال إلى نظام الأخلاق. يمكننا إذن أن نعتبر أن هناك قانونًا أنثروبولوجيًّا كونيًّا، يحظى بالفائدة (الرمزية والمادية أحيانًا) من خضوعه للكوني ومن احترام الفضيلة (ظاهريًّا على الأقل) ومن الإذعان خارجيًّا للقاعدة الرسمية. وبقول آخر إن الاعتراف الذي يُمْنَح كونيًّا للقاعدة الرسمية، يجعل من احترام القاعدة (الاحترام الصريح أو «المضمر) ضمانة الإفادة من الانتظام (الانتظام في القاعدة دائمًا أسهل وأكثر راحة) أو «التطبيع كما تقول الواقعية البيروقراطية حين تتحدث عن «تطبيع حالة ما مع) «régularisation» («القادة.

والحس koinon كتأكيد للاعتراف بالحس) يترتب على ذلك أن عملية إضفاء السمة الكونية هي استراتيجية من السعي لكسب الشرعية. فمن (العزيز على أفلاطون koinonein المشترك يسير حسب القاعدة يكسب الجماعة إلى جانبه إذ يضع نفسه دون تردد في صف الجماعة في عمل، ومن خلال عمل علني باعترافه بالقاعدة المشتركة، الكونية باعتبارها تم التصديق عليها كونيًّا في إطار الجماعة. فهو بذلك يعلن قبوله على أن يأخذ في مسلكيته وجهة نظر الجماعة كوني. وفي معارضة مع التأكيد الخالص للتحكيم الذاتي، x الصالحة لكل فاعل محتمل، ومجهول (كالقول مثلًا هذا ما أردته، أو حسب رغبتي) فإن المرجعية الكونية إلى القاعدة تمثل دفعًا بقوة رمزية مرتبطة في وضعها في شكل كوني، وصياغة رسمية وقاعدة عامة.

غير أن وجود الفائدة بالفضيلة ووجود الربح في التطابق مع المثالية الاجتماعية للفضيلة والدفاع دون تردد pharisaïsme معترف بها كونيًّا، وليس هناك تراث لا يعرف تهديد المشككين «عن القضايا الكبرى» (الأقل أو الأكثر نفاقًا) وسطوع الفضيلة بكل أشكالها (في العراء). إن إضفاء السمة الكونية باعتباره استراتيجية للحصول على الشرعية دون منازع، يجعل من حقنا دائمًا الاشتباه بمسلكية كونية قاطعة، أن تكون نتاج مجهود لضمانة مساندة أو رضا الجماعة، وهو أساس koinon، من أجل محاولة امتلاك القوة الرمزية التي يمثلها الحس والحس المشترك كل الخيارات التي تقدم نفسها باعتبارها كونية (إن الحس والحس المشترك يفرضان نفسيهما باعتبارهما يمثلان كل ما هو صحيح، بالمعنى الأخلاقي والعملي وفي مواجهة كل ما هو أناني، بالمعنى النظري والمعرفي وفي معارضة مع كل ما هو ذاتي وجزئي). وينطبق هذا أكثر ما ينطبق على الصراع السياسي الخالص من أجل احتكار العنف الرمزي، من أجل حق تعيين الحق، والصحيح، والخير وكل القيم التي يقال عنها كونية، عندما تكون مرجعية الكوني والعدالة هي سلاح، أفضل سلاح.

غير أن عدم الاحتفاء الذي يمكن أن ينتجه تحليل علم الاجتماع بشأن المصلحة في التنزه عن الغرض، لا يقود بالضرورة إلى أخلاقية من الرغبة الصافية، باعتبارها مجرد انتباه على اغتصاب الكوني، تجهل أن الفائدة من الكوني والربح من الكوني هما، دون جدال، المحرك الأكثر ضمانة بالتقدم نحو الكوني. عندما يقول المثل: «إن النفاق هو تشريف تعيده الرذيلة إلى الفضيلة» يمكن أن نرجح انتباهنا إلى النفاق، السلبي والموصوم كونيًّا، ويمكن أيضًا أن ننتبه بطريقة أكثر واقعية إلى تشريف الفضيلة، الإيجابية والمعترف بها كونيًّا. فكيف نجهل أن نقد الشبهة يشكل بحد ذاته أسلوبًا في ظاهره العدمي ينطوي في الواقع على اعتراف بالمبادئ الكونية، المنطقية أو الأخلاقية وأنه يفترض أن يستعرضها (باطنيًّا على الأقل) لكي يكشف أو يشجب المنطق الأناني والمستفيد والجزئي والذاتي في استراتيجيات إضفاء السمة الكونية؟ لقد لاحظنا أننا لا نستطيع معارضة تعريف أرسطو عن الإنسان بقولنا إن البشر ليسوا عاقلين (من العقل) وذلك إلا لكي نحكم في الوقت نفسه أنه من السليم والمعقول تطبيق ا لقواعد العقلية المتبعة عليهم. وفي هذا السياق لا نستطيع على سبيل المثال أن نأخذ على نموذج هيجل عن بيروقراطية الدولة، جهله أن خدم الدولة يخدمون مصالحهم الخاصة تحت غطاء خدمة الكوني،

دون أن نسلم ضمنًا أن البيروقراطية يمكنها، كما تدعي، أن تخدم الكوني، وأن معايير وانتقادات العقل والأخلاق يمكنها إذن أن تكون شرعيًّا مطبقة عليها.

إن اختبار الكوننة universalisabilité العزيز على كانط، هو استراتيجية كونية من النقد المنطقي للادعاءات الأخلاقية (مثل شخص يدعي أن الآخرين يمكن أن يُعاملوا معاملة سيئة بالنظر فقط لوجود خاصية معينة عندهم كالبشرة السوداء مثلًا، يمكن أن يتساءل عن استعداده لقبول هذه المعاملة إذا كان أسود). إن طرح مسألة الأخلاق في السياسة، أو إضفاء السمة الأخلاقية على السياسة بعبارات علم الاجتماع الواقعية، يعني التساؤل عمليًّا عن الشروط المفترض توافرها لكي تخضع الممارسة السياسية دومًا لاختبار الكوننة، ولكي يفرض، أداء الحقل السياسي ذاته على الفاعلين الموجودين فيه والموظفين طيلة الدوام، يفرض إلزامات ومراقبة من نوع إلزام استراتيجيات الكوننة الحقيقية. نرى أن الأمر يتعلق بجعل المحيطات الاجتماعية مؤسسة أي، مثل الجمهورية المثالية حسب مكيافيللي Machiavel حيث يكون للفاعلين مصلحة بالفضيلة والتنزه عن الغرض والتفاني في الخدمة العامة والصالح المشترك.

إن الأخلاق السياسية لا يمكن أن تهبط من السماء، فهي ليست مسجلة في الطبيعة الإنسانية. وحدها السياسة الواقعية في العقل والأخلاق يمكنها أن تساهم في صالح إنشاء محيط يكون فيه كل الفاعلين مع أعمالهم خاضعين (بالنقد خاصة) إلى نوع من اختبار الكوننة الدائمة، متأسس عمليًّا في منطق الحقل نفسه. فلا يوجد عمل سياسي أكثر واقعية (على الأقل بالنسبة للمثقفين) من الذي تقوم بإعطائه القوة السياسية للنقد الأخلاقي، يمكنه المساهمة بانبثاق حقول سياسية جديدة (بطبيعة أدائها نفسها) وتأهيل فاعلين مزودين باستعدادات منطقية وأخلاقية الأكثر كونية.

باختصار لن يكون للأخلاق بعض الحظ مستقبلًا (في السياسة بشكل خاص) إلا إذا عملنا على خلق وسائل مؤسساتية في سياسة الأخلاق. فالحقيقة الرسمية لما هو رسمي وعبادة الخدمة العامة والتفاني في الصالح المشترك، كل ذلك لا يصمد أمام نقد الشبهة الذي يكشف الفساد في كل مكان والوصولية والمحسوبيات وفي أفضل حال تكشف المصلحة الخاصة باستخدام الملكية العامة. إن رجال الخدمة العامة الذين يفضلون مصالحهم حسبما يعني أوستن Austin بشكل عابر «بالتزوير الشرعي» هم بالحقيقة رجال عاديون يكسبون شرعية وجودهم اجتماعيًّا ويتشجعون بتقديم أنفسهم والتفكير بأنهم خدم متفانون في خدمة العامة والصالح العام. فسياسة الأخلاق لا

يمكن إلا أن تأخذ هذا الواقع بعين الاعتبار، فتحاول من جهة أن تأخذ الرسميين على محمل لعبتهم الخاصة، أي أن تدفعهم إلى فخ التعريف الرسمي بشأن وظيفتهم الرسمية. ومن جهة أخرى وخاصة بالعمل دون توقف على رفع سعر مجهود الإخفاء الضروري لتغطية الفرق بين الرسمي وغير الرسمي، أي مقدمة وخلف مسرح الحياة السياسية. إن هذا العمل من كشف الأغطية وعدم التشريف وكشف الغموض، ليس فيه إهانة. فهذا العمل لا يمكن أن يتم بالحقيقة إلا باسم القيم نفسها التي تكون في مبدأ الفاعلية النقدية، وكشف الغطاء عن حقيقة متناقضة مع القواعد المحترمة رسميًّا مثل المساواة والإخاء، وخصوصًا في هذه الحالة الخاصة مثل الإخلاص والتنزه عن الغرض... أي باختصار كل ما يدخل في تعريف الفضيلة المدنية. وبالطبع ليس هناك ما يدعو لليأس إلا ما يخص «الملائكة» وبالواقع فإن الذين يقع على عاتقهم هذا العمل هم الصحفيون الذين يلاحقون الفضائح، والمثقفون المتحمسون لخوض القضايا الكونية، ورجال القضاء الملتزمون بالدفاع عن احترام القانون، والبحاثة المتفانون في كشف الخبايا مثل علماء الاجتماع، وهم لا يمكنهم أن يساهموا بإنشاء شروط إقامة مملكة الفضيلة، إلا بقدر ما يكفل لهم منطق الحقل الذي ينتمون إليه بالتتالي فوائد من الكوني هي في مبدأ لبيدو الفضيلة عندهم Libido virtutis.